

MOTIV ODER EFFEKT

Schleiermachers Ethik als Lehre vom sittlichen Sein statt vom sittlichen Sollen unter besonderer Berücksichtigung seiner im Gegensatz zu Kant aufgebauten Lehre vom höchsten Gut

T. A.

Prom.: 7. 2. 1964

UNIV.-BIBL.  
BERLIN

Inauguraldissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Hochwürdigen Theologischen Fakultät  
der Humboldt-Universität zu Berlin

vorgelegt von  
Hermann Peiter  
aus Berlin

Theol. 1164



**Diese Kopie wurde nur zum eigenen  
und persönlichen Gebrauch angefertigt  
(§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes  
der Bundesrepublik) und darf nicht für  
gewerbliche Zwecke verwendet werden.**

Begutachter: Professor Dr. Dr. Eritzsche

und Professor D. Haendler

Dekan: Professor D. Fascher



# Inhaltsverzeichnis

	Seite
Gedankengang	4
Einführung	10
A Die drei möglichen Formen einer Ethik	11
B Das Gewicht der Lehre vom höchsten Gut	13
C Die Lehre vom höchsten Gut als Darstellung des Effekts	21
1. Das Unvermögen, mit Tugendlehre und Pflichtenlehre den Effekt zu erfassen	21
2. Ausschluß des Effekts aus der Kantischen Ethik	23
3. Der hypothetische Charakter des kategorischen Imperativs	25
4. Das Gut als Effekt bei Schleiermacher	27
5. Das Gut als effektiver Effekt	29
6. Anschaulichkeit als Ausweis des Effekts	30
7. Die Unsichtbarkeit des Guten bei Kant	32
8. Das sittliche Beispiel	33
9. Das Gut als Darstellung	35
10. Die Wechselbeziehung von Darstellung und Einsicht	38
D Schleiermachers Kritik am Sollen der Kantischen Pflichtform	42
1. Motiv und Sollen	43
2. Die Zusammengehörigkeit von Motiv und Effekt	47
3. Der magische und politische Charakter des Sollens	50
4. Der spekulative Charakter des Sollens	53
5. Sollen und Nichtsein	56
6. Der kritische Charakter einer Ethik des Seins	59
7. Die Wurzeln der Ethik in der "Ontologie"	65
8. Das <u>Sein</u> des Heiligen Geistes in der christlichen Ethik	73
9. Der Ausgang der christlichen Ethik von der Beschreibung des Verhaltens Jesu	76
10. Die Beschreibung als Raum für das Sollen	80



<b>E</b>	<b>Die Aufhebung der bloßen Forderung durch den Indikativ des göttlichen Handelns</b>	<b>83</b>
	1. Die zehn Gebote als Offenbarung Gottes im Handeln	83
	2. Der Indikativ in den zehn Geboten	86
	3. Die Einheit von Schöpfung und Erlösung als Grundlage der Ethik	90
	4. Die Ordnungen als Effekt <u>menschlichen</u> Handelns	94
	5. Die Bedeutung der "Weltordnung" für das sittliche Handeln	96
	6. Der Mensch als Werk göttlichen Handelns	99
	7. Die Selbständigkeit der Anthropologie gegenüber der Ethik	104
	8. Menschliches Selbstverständnis als Weltverständnis	111
	9. Die Äußerung des menschlichen Seins im Tun	113
	10. Kants Mißtrauen gegen die Anthropologie	116
<b>F</b>	<b>Das höchste Gut bei Kant und bei Schleiermacher</b>	<b>119</b>
	1. Über die Zulänglichkeit des Gesetzes für die Bestimmung des höchsten Gutes	119
	2. Über das höchste Gut als Vereinigung von Vollkommenheit und Glückseligkeit	124
	3. Zur Unterscheidung zweier Welten bei der Konstruktion des höchsten Gutes	126
	4. Der Aufbruch des Handelnden in die unendliche Ferne des Kantischen höchsten Gutes	130
	5. Über das Dasein Gottes als adäquate Ursache zur Möglichkeit des höchsten Gutes	133
	6. Die Welt als endliches Reich des Handelns und als Ort des höchsten Gutes nach Schleiermacher	134
	7. Über die Unendlichkeit des Prozesses zur Verwirklichung des höchsten Gutes	138
	8. Sein und Werden im höchsten Gut bei Schleiermacher	141

## Seite

9. Das höchste Gut Schleiermachers als Ineinander und "Durcheinander" aller einzelnen Güter	148
10. Die Gemeinschaft aller "für sich" seienden einzelnen Güter im höchsten Gut bei Schleiermacher	153
Nachwort	159
Anhang 1 bis 36	161
Literaturverzeichnis mit Abkürzungen	236



## G e d a n k e n g a n g

	Seite
A Es gibt drei Formen, unter denen sich eine Ethik darstellen läßt: Tugendlehre, Pflichtenlehre und Lehre vom höchsten Gut	11
B Der Lehre vom höchsten Gut ist der Vorzug zu geben	13
C Nur in der Lehre vom höchsten Gut wird der Effekt, das Produkt des Handelns zur Anschauung gebracht	21
1. Tugendlehre und Pflichtenlehre erfassen wohl das Hervorbringende und den Akt des Hervorbringens, nicht aber das Hervorgebrachte, den Effekt	21
2. Kant schließt auf höchst unnatürliche Weise die Betrachtung des Effekts aus der Ethik aus	23
3. Kant ist nicht berechtigt, vom kategorischen Imperativ her Einwände zu erheben gegen ein Handeln, das am Effekt orientiert ist. Auch der angeblich kategorische Imperativ setzt einen Zweck	25
4. Das Hervorgebrachte, den Effekt des Handelns, nennt Schleiermacher ein Gut. Das Handeln geht jedoch nicht nur einem Gut voran, sondern wird auch in einem Gut fortentwickelt	27
5. Ein Gut ist daher effektiver Effekt, die Identität von Produzieren und Produkt. Das Handeln kann dem Produkt nicht als Mittel untergeordnet werden	29



6. Gewiß kann in Tugendlehre und Pflichtenlehre der Effekt des Handelns implicite gesetzt, d.h. unsichtbar enthalten sein. Doch ist der Effekt des Handelns nur da angemessen behandelt, wo er zur Anschauung gebracht wird 30
  7. Kant bezweifelt allerdings, ob ein anschaulich Gewordenes noch sittlich sein kann 32
  8. Kant hat eine geringe Meinung von einem Bestreben, das Sittliche an Beispielen anschaulich zu machen 33
  9. Die Güter ermöglichen für Schleiermacher wegen ihrer Anschaulichkeit das darstellende Handeln 35
  10. Die Oscillation des sittlichen Lebens besteht in der Wechselwirkung von Darstellung und Einsicht. Die Einsicht kann keiner Heteronomie geopfert werden 38
- D Im Gegensatz zur Kantischen Pflichtform erfaßt die Güterlehre das Sein, das der eigentliche Gegenstand der Ethik ist 42
1. Nach Kant muß bei der reinen Vernunft die Triebfeder gänzlich fehlen. Für Schleiermacher ist ein Sollen, das nicht treibendes Motiv ist, bloße Theorie 43
  2. Das Wollen ist das eigentlich ethisch Reale. Da kein Bewegendes denkbar ist ohne ein Bewegtes, kein Willen ohne ein Gewolltes, können Motiv und Effekt nicht getrennt werden 47
  3. Kants Sollen ist letztlich ein Wollen. Das Sollen hat eine beschränkte Berechtigung im Politischen 50

4. Das Sollen ist nicht das Besondere des ethischen, sondern des beschaulichen Wissens (im Gegensatz zum empirischen) 53
  5. Ein Sollen wird da ausgesprochen, wo eine Gesinnung und Handlung gefordert werden, die nicht sind. Das Sollen setzt ein Nichtsein voraus. Kants Sollen ist beschränkend und nicht produktiv 56
  6. Mit dem Sollen wird nicht das kritische Moment der Ethik aufgegeben. Eine Ethik des Seins eignet sich alles nur an, sofern es in seiner größten Reinheit aufgefaßt wird 59
  7. Der Ethik liegt eine Lehre vom Sein zugrunde, welches Maß des Sittlichen ist. Das Gute ist seiender als das Böse, welches das Nichtige ist 65
  8. Die christliche Ethik setzt nicht ein bei dem Nichtsein des Sünders, sondern bei dem Sein des Heiligen Geistes, das in Christus gegeben und dem Glaubenden übereignet ist 73
  9. Die christliche Ethik geht nicht aus von einer Forderung, sondern sie ist zunächst Beschreibung des Verhaltens Jesu 76
  10. Ein Sollen ist angebracht, sofern es vom Sein getragen ist. Als Beschreibung ist die christliche Sittenlehre immer auch Gebot 80
- E Das göttliche Handeln schafft in seiner Einzigartigkeit und Souveränität dem menschlichen Tun vorausgehend das "Neue Sein". Es manifestiert sich nicht in einer Ordnung, sondern im unmittelbaren Selbstbewußtsein 83
1. Die zehn Gebote stellen den Handelnden nicht vor eine Leere von Handeln, nicht vor ein Nichtsein, sondern vor die Wirksamkeit Gottes 83
  2. Der Mensch kann sittlich leben, weil Gott jenseits sittlicher Maßstäbe handelt 86



3. Gott handelt als Schöpfer und Erlöser. Die Ethik berücksichtigt das Werk der Erlösung nicht minder als das der Schöpfung. Die Ordnungen lassen sich als Werk der Erlösung nicht begreifen 90
4. Die Ordnungen können nicht als unbewegliche Bedingung des Sittlichen angesehen werden 94
5. Doch bliebe das Wollen leer, wenn die "Weltordnung" ihm nicht entspräche und die Natur für das sittliche Handeln nicht empfänglich wäre 96
6. Auf der Suche nach dem Werk, an dem Schöpfung und Erlösung in gleichem Maße beteiligt sind, stoßen wir auf den Menschen, in welchem wir das Sein finden, das durch Schöpfung und Erlösung bedingt ist. Die Verwirklichung des Menschen vollzieht sich nicht in seinem sittlichen Handeln, weswegen es ihm in seinen Werken nicht um sich selbst zu gehen braucht 99
7. Die Ethik hat nicht den Menschen zum Gegenstand. Sie greift nicht ein in die Aufgabe der Religion, welche das ursprüngliche Einswerden von Vernunft und Natur im Menschen zum Thema hat. Damit bleibt Schleiermacher auch in der Ethik seinem Grundsatz aus den "Reden" treu, daß Religion nichts zu tun hat mit Moral 104
8. Das Wesen des Menschen besteht in einem "unmittelbaren Existentialverhältnis" (a), mit welchem keine weltlose bloße Innerlichkeit, sondern ein In-der-Welt-Sein gemeint ist 111
9. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein liegt daher die elementare Kraft zur Gestaltung der Welt. Kants "Du kannst, denn du sollst" ist zu ersetzen durch ein "Du kannst, denn du bist". 113

---

(a) Sendschreiben an Lücke, S. 15



10. Damit unterscheidet sich Schleiermacher von Kant, der seine Ethik nicht auf einen Begriff von der menschlichen Natur gegründet wissen will 116
- F Schleiermachers höchstes Gut ist kein unerreichbares, unendlich anstrebenswertes Ideal im Sinne Kants, sondern der Inbegriff aller wahren Güter 119
1. Kants höchstes Gut ist der Gegenstand des Willens, nicht aber sein Bestimmungsgrund. Alleiniger Bestimmungsgrund des Willens ist bei Kant das Gesetz. Für Schleiermacher geht das Gute nicht im Gesetzmäßigen auf 119
2. Kants höchstes Gut ist die Vereinigung von Vollkommenheit und Glückseligkeit, die jedoch auf dieser Welt nicht zu erreichen ist. Für Schleiermacher ist der Begriff des höchsten Gutes von dem Begriff der Glückseligkeit völlig zu trennen 124
3. Die Deduktion des höchsten Gutes muß für Kant transzendental sein. Für Schleiermacher betört sich selbst, wer einen Gegensatz zweier Welten annimmt 126
4. Kants höchstes Gut kann in der Endlichkeit nicht verwirklicht werden. Dem entspricht das Postulat der Unsterblichkeit, welches weniger theologische Reminiszenz als Zeichen einer ihr Gebiet übersteigenden Ethik ist 130
5. Für Kant muß Gott dem letzten Zwecke der Moral Effekt verschaffen. Das höchste Gut ist nur vom Willen Gottes zu erhoffen. Während bei Kant Gott selbst zum höchsten Gut wird, redet Schleiermacher von Gott weder als von einem Objekt noch von einem Postulat nur des Wollens 133
6. Schleiermacher bezieht das sittliche Handeln auf die Welt. Die Frage nach dem höchsten Gut ist für ihn die Frage nach der Vollen-  
dung in der Welt 134

7. Der Prozeß zur Verwirklichung des höchsten Gutes ist unendlich, nicht sofern das Erreichte unvollkommen ist, sondern weil im Wechsel von Tod und Erzeugung immer neue Individuen von vorn anfangen müssen. Die Unendlichkeit des ethischen Prozesses verhält sich zur Unendlichkeit Gottes wie die Vielfalt zur Größe

138
  
8. Schleiermachers höchstes Gut ist weder Ideal noch nur im Werden. Sofern das Sein das Werden aus sich entläßt, wird das höchste Gut, indem es ist. Kierkegaard vermißt bei Schleiermacher das Werden als vermeintliches Kennzeichen des Christlichen

141
  
9. Das höchste Gut ist kein Übereinander und Untereinander, sondern ein Ineinander und "Durcheinander" aller einzelnen Güter. Anders als im Wertreich Schellers gibt es in ihm keine Rangordnung. Entscheidungen zwischen einzelnen Gütern sind zu treffen im Blick auf Ort und Zeit

148
  
10. Während bei Scheler die Güter untereinander konkurrieren und sich beschränken, ist bei Schleiermacher das höchste Gut ein Füreinander von Gütern, von denen jedes wiederum nicht relativ wie ein Wert ist, sondern ein abgeschlossenes "Für sich" darstellt.

153



## E I N F Ü H R U N G

"Wenn irgendwo, so kann man bei Schleiermacher eins lernen, daß wir durch die Klärung der höchsten Begriffe uns nicht etwa vom Leben entfernen, sondern jene Höhen erreichen, von denen aus wir dann besonnen und weise, aber auch in Hoffnung und Liebe herabsteigen, um bis in die trivialsten Fragen des Lebens uns als solche zu bewähren, die der Vernunft zutrauen, daß sie das Leben gestaltet" (a).

In dieser Arbeit soll untersucht werden, was Schleiermacher bewegt, einer Form der Ethik besonderes Gewicht zu geben, die er die Lehre vom höchsten Gut nennt. Schleiermacher schreibt, wenn irgendein Begriff es verdiene, daß man ihm völlig auf den Grund zu kommen sucht, so sei es der Begriff des höchsten Gutes (b). Es ist zu klären, ob diese Behauptung der Wegweiser ist, an den sich zu halten für die Ethik fruchtbar werden könnte, und die These Max Schelers zu prüfen, alle Ethik, die von der Frage: "Was ist das höchste Gut?" ausgeht, sei durch Kant ein für allemal widerlegt (c).

Polemisch wird unsere Arbeit, wo das Verhältnis Schleiermachers zu Kant zur Sprache kommt. Es besteht kein Anlaß, mit Kants Ethik irenischer zu verfahren als Schleiermacher selbst es tut. Wiewohl die Selbständigkeit Schleiermachers gegenüber Kant nicht unumstritten ist und A. Dörner gar eine durchgängige Abhängigkeit Schleiermachers von Kant hat erweisen wollen (d), halten wir das höchste Gut

---

(a) Iwand, S. 60

(b) Denkmale, S. 7

(c) Form. 29. Scheler wagt diesen Satz, ohne auf Schleiermacher einzugehen. Vgl. Probleme, S. 320

(d) Schleiermachers Verhältnis zu Kant



für einen Begriff, mit dessen Gewinnung sich Schleiermacher philosophisch von Kant löst (a). Schleiermachers Kritik an Kant hat nach wie vor Aktualität, zumal die Kantische Moralphilosophie sich als langlebiger erweist, als Schleiermacher ihr voraussagt (b). Die Auseinandersetzung Schleiermachers mit Kant ist nicht nur Gegenstand eines lediglich historischen Interesses, sondern berührt, sofern in ihr die Vormachtstellung des Sollens gebrochen wird, die letzten Gründe der ethischen Wissenschaft (c). Der Unterschied zwischen normativer und deskriptiver Ethik scheint uns nicht so unbedeutend zu sein, wie das A. Dorner behauptet (d).

A Es gibt drei Formen, unter denen eine Ethik sich darstellen läßt: Tugendlehre, Pflichtenlehre und Lehre vom höchsten Gut

Ausschlaggebend für eine wissenschaftliche Behandlung der Ethik ist die Frage nach ihrer Form (e). Es sind drei Formen denkbar, unter denen eine Ethik sich darstellen läßt: Tugendlehre und Pflichtenlehre und Lehre vom höchsten Gut. In ihnen erschöpfen sich die Möglichkeiten für die Gestaltung einer Sittenlehre; es kann nicht andere Formen geben als diese drei. Nur diese drei Begriffe der Tugend, der Pflicht und des höchsten Gutes können gleichermaßen Anerkennung finden; es findet sich kein vierter Begriff, welcher den gleichen Rang behaupten wollte. Für eine vierte selbständige ethische Form (etwa die

(a) vgl. W. Loew, S. 43.62 und Denkmale, S. 130: "Ein echter Historiker könnte wohl sagen, er wolle lieber Erbsen zählen, als sich mit der Transcendentalphilosophie abgeben."

(b) I 398; Denkmale, S. 15. Gerade auch die Wertethik Max Schellers bleibt im Kantischen Rahmen. Über das Unvermögen einer Wertethik zur Kantkritik vgl. Anhang 1 auf S. 161 dieser Arbeit

(c) vgl. W. Loew, S. 5

(d) S. 72

(e) Soll eine Ethik Gestalt gewinnen, muß sie formal behandelt werden. Zur Rechtfertigung des Formalismus in der Ethik vgl. Anhang 2 auf S. 165 dieser Arbeit

Wertlehre) bleibt kein Raum (a). In der Dreigliederung, die auch sittengeschichtlich gesehen vollkommen ist, präsentiert sich das gesamte Erbe ethischer Bemühungen (b).

Die Tugendlehre beschreibt, wie der Täter beschaffen sein muß; d.h. seine Eigenschaften, seine innere Haltung, sein "Gehabe", seine Fähigkeit, ethische Entscheidungen zu treffen, seine Fertigkeit, das Entworfenen auch auszuführen. In der Tugendlehre wird die ethische Bildung am Menschen betrachtet. Tugend ist die Gewalt und Macht, die das Sittliche über einen Willen hat. Tugend ist das, wodurch eine bestimmte Handlung hervorgebracht wird; die Tugend ist das Agierende in einer Aktion. Tugend ist Antrieb zum Handeln und Quelle des Handelns. Tugend ist ein Vermögen im Menschen, aus dem gewisse Handlungen zwangsläufig erfolgen. Schleiermacher bezeichnet die Tugend als die lebendige Kraft der Vernunft in der Natur; als eine zur Vernunftpotenz erhobene Funktion der menschlichen Natur; als Bestimmtheit der Gesinnung, die allem Handeln zum Grunde liegt; als die dem Menschen als Handelndem einwohnende Kraft; als die sittliche Vollkommenheit des handelnden Einzelnen, an dem sie immer nur gefunden wird (c).

Die Pflichtenlehre hingegen legt dar, was getan werden soll. Im Unterschied zur Tugendlehre fragt sie nicht danach, wie der Mensch sein, sondern wie er handeln soll. In der Pflichtenlehre begegnet das Sittliche als Tun und

---

(a) II 551 Randbem. 3; vgl. I 357; 129. Scheler spricht nicht von drei, sondern von vier ethischen Formen (z.B. Form. 568). Zu den Tugenden, Pflichten und Gütern treten noch die Werte. Für Scheler sind die Werte etwas anderes als nur umbenannte Güter (Form. 49.20). Gegen die Umdeutung der Güter zu Werten vgl. Anhang 3 auf S. 168 dieser Arbeit. - Zwischen Sitte, mos und νόμος besteht kein Unterschied (CS Beilage C I). Die Verwendung des Begriffs "Sittenlehre" erklärt sich aus Schleiermachers Abneigung, in einer anderen Sprache und mit Fremdwörtern zu philosophieren (vgl. auch I 441 mit I 110; vgl. I 121; II 536, 60; 633, 61).

(b) Iwand, S. 56

(c) II 507, 106 - II 256, 84 - I 151; 358 Anm.; II 220; 405, 69 - I 379 - I 447



als Tat, als Produzieren und als Handlungsweise (a). Während Tugend ein Konstantes im Verhalten des Menschen ist (b) und dem Menschen als Kontinuierliches einwohnt (c), wird in der Pflichtenlehre mehr das Momentane berücksichtigt. Die Pflichtenlehre orientiert vollständig in jedem und für jeden Augenblick. Die Pflicht macht deutlich, was zu einem bestimmten Zeitpunkt zu tun ist; sie geht vom einzelnen Moment aus und bezieht dessen Inhalt auf das Sittliche einer Gesamtreihe; ihr Gegenstand ist das am meisten Einzelne, das unendlich Kleine und das Element im sittlichen Prozeß; das Handeln der Pflicht ist als Eins bestimmt durch den Moment und die Person. Die Pflichtenlehre umfaßt am besten das einzelne ethisch werdende und das Sittliche, sofern es Teil ist (d). Indem sie die Summe der einander beschränkenden und ineinander greifenden einzelnen Bewegungen enthält, stellt sie die Bewegung in der Natur, sofern diese Bewegung eine vernünftige ist, und somit die sittliche Handlung selbst dar (e).

B Der Lehre vom höchsten Gut ist der Vorzug zu geben

Die 3. Form endlich, die Lehre vom höchsten Gut, hält Schleiermacher für die selbstgenügsamste und am meisten in sich ruhende Betrachtungsweise, mit der man aus Tugend und Pflicht "herauskommt". Die Darstellung der Ethik unter der Idee des höchsten Gutes ist allein selbständig, der unmittel-

---

(a) I 130; 138; 379; II 258, 104; 557; 671,1

(b) Trillhaas, S. 144

(c) Schleiermacher II 231; I 70

(d) II 87; 257, 92; 201; 204, 3; 555, 119; 258, 101; 460, 8; 557; I 260; 314; II 510, 120

(e) II 508, 110; 556; 553, 116; 510, 115; I 379; I 379; 130; I 231. Es ist unrichtig, wenn Kant irgendwo sagt, daß in jeder Handlung mehrere Pflichten zusammenkommen. Doch ist es zutreffend, die Gegenwart mehrerer oder aller Tugenden in einer Handlung zu behaupten (I 260 f).

telbarste Ausdruck des Gegenstandes der Ethik und ihre ursprünglichste Anschauung. Tugendlehre und Pflichtenlehre sind minder vollständig und an sich selbst unvollständig. Am meisten in sich abgeschlossen ist die Lehre vom höchsten Gut. Bei einem Fehlen der Idee des höchsten Gutes ist die ethische Aufgabe nicht in ihrer unzertrennlichen Vollständigkeit gedacht. Tugendlehre und Pflichtenlehre weisen beide zurück auf die Lehre vom höchsten Gut, auf deren umfassende Darstellung sie zurückzuführen sind. Die Beschreibung des höchsten Gutes muß notwendig vorangehen; Tugendlehre und Pflichtenlehre haben als untergeordnete Formen zu folgen. Es kommt alles an auf die Reduktion der Formeln aus Tugendlehre und Pflichtenlehre auf die Formel des höchsten Gutes. Tugendlehre und Pflichtenlehre sind ohne die Idee des höchsten Gutes nicht vollständig zu durchschauen und Mißverständnissen unvermeidlich ausgesetzt. Wiewohl sie nicht unmittelbar aus der Güterlehre entlehnen, dienen sie ihr gleichsam nur als Rechnungsprobe. Das höchste Gut ist zuerst zu konstruieren, damit nicht Tugendlehre und Pflichtenlehre verderbe. Der Pflichtbegriff kann nur in unförmlicher und tumultu<sup>r</sup>arischer Weise die Reduktion auf den Begriff der Güter ersetzen. Jede Sittenlehre, welche nur in der Form von Tugendlehre oder Pflichtenlehre auftritt, sei es in einer von beiden allein oder auch, daß man beide verbindet, gewährt nur eine geringe Befriedigung. Wo jedoch die Behandlungen der Tugendlehre und Pflichtenlehre an die Darstellung des höchsten Gutes sich anschließen, gewinnen sie einen Reichtum an Beziehungen (a).

- 
- (a) I 311; II 555, 120; - I 455 - II 256, 87; 556, 122; 510, 119; - II 509, 112; 200; - II 509, 112; 256, 90; I 313; - II 555, 120; - I 72 - II 511, 123; I 275, 256, 90 - II 258, 108; 510, 119; 511, 123; 556, 122; I 176 - I 460 - I 313 - II 510, 119 - I 382 - II 637, 122 - I 446 - I 316 - I 466. Wir wissen, daß frühe und späte Äußerungen Schleiermachers nicht unbefangen und undifferenziert nebeneinander gestellt werden können und eine Arbeit, die die einzelnen Ethik-Entwürfe Schleiermachers miteinander vergleicht, noch immer erforderlich und lohnend ist



In den meisten Schleiermacher-Darstellungen findet sich nur die Behauptung Schleiermachers beachtet, daß die drei Begriffe Gut, Tugend und Pflicht jeder für sich in seiner Ganzheit auch das ganze sittliche Gebiet umfassen. Andere Äußerungen Schleiermachers, die es unmöglich machen, sich mit diesem Ergebnis zufrieden zu geben, werden meist übergangen. Schleiermacher ist gewiß der Auffassung, daß die ganze Ethik auch da sei, wo die Totalität der Tugenden zum Ausdruck gebracht ist. Eine vollständige Tugendlehre sei für sich die ganze Sittenlehre. Wo die Pflichtformeln oder das Gesetz der Aktion vollständig ausgeführt werden, sei ebenfalls das ganze sittliche Gebiet umfaßt; daher sei auch die Pflichtenlehre die ganze Sittenlehre. Wenn alle Tugenden gegeben sind, müssen auch alle Güter und Pflichten mit gesetzt sein; wenn alle Pflichten, dann auch alle Tugenden und Güter (a).

H.J. Iwand sieht Schleiermacher bemüht, aus der Überordnung des einen Begriffs über den anderen ein Neben- und Ineinander herzustellen; räumt aber ein, daß Tugendlehre und Pflichtenlehre bei Schleiermacher auf "etwas Höheres" zurückweisen, durch das beide erst sinnvoll würden (b). Rudolf Hermann spricht mit Recht von einer Gleichrangigkeit von Tugend-, Pflichten- und Güterlehre darin, daß jede das ganze sittliche Gebiet umschließen kann (c), schränkt aber die Gleichrangigkeit der drei ethischen Formen selbst ein, indem er ihre Gleichwertigkeit nur insofern gelten läßt, als jede Form die ganze Ethik umgreift. Schleiermacher hat aus der Beobachtung, daß mit der Gesamtheit aller Tugenden oder Pflichten die ganze Ethik gegeben sei, auf keine Gleichordnung aller drei ethischen

---

(zu Birkner, S. 154); berufen uns aber darauf, daß es auch Linien gibt, die sich durch das Gesamtwerk Schleiermachers ziehen. Die Entwicklung der Schleiermacherschen Ethik, die wir nicht leugnen, wollen wir nicht zum Gegenstand unserer Untersuchung machen. Dazu vgl. Reble, Kulturphilosophie.

- (a) I 356 f; 378; II 507, 106 - 509, 111; 552, 114 - 555, 121; 556 Anm. Abs. 1.6 ff.
- (b) S. 57. 58. 62
- (c) Schleiermacher, Spalte 1425

Formen geschlossen. Gewiß sind in Tugendlehre oder Pflichtenlehre die beiden jeweils fehlenden ethischen Formen mit einbezogen; trotzdem bleiben Tugendlehre und Pflichtenlehre untergeordnete Formen. "Jede Form enthält die ganze Ethik; aber da die Tugendlehre und Pflichtenlehre sich nur auf untergeordnete Relationen beziehen, so sind sie auch als Formen untergeordnet". "Obwohl unter jeder dieser drei Formen die ganze Ethik gesetzt ist, so ist doch nicht jede derselben ein gleich unmittelbarer und vollständiger Ausdruck des Gegenstandes der Ethik, welches nur von der ersten (der Lehre vom höchsten Gut) kann gesagt werden" (a).

Wohl ist in Tugendlehre und Pflichtenlehre dasselbe Sein ausgedrückt wie in der Lehre vom höchsten Gut, doch kann das nicht dahin führen, die Unterscheidung zwischen Tugenden, Pflichten und Gütern aufzugeben. Tugend, Pflicht und Güter fallen keineswegs zusammen (b). Es ist eine falsche Ansicht zu meinen, das nämliche Merkmal, wodurch etwas als Tugend gedacht wird, nötige auch, es zu denken als ein Gut (c). Die Teile der einen ethischen Form können nie zusammenfallen mit denen einer andern. "Wie etwa der Geometer eine Kreisfläche teilen kann, wenn er auf die Teilbarkeit des Halbmessers sieht, in konzentrische Ringe, sieht er aber auf die Teilbarkeit der bildenden Bewegung, in Ausschnitte; und bei keiner von diesen Teilungen können jemals durch Konstruktion nach ihrem Gesetz dieselben Teile herauskommen als bei der andern" (d). Die Tugend darf nicht Vieles sein auf dieselbe Weise, wie das höchste Gut geteilt ist (e). Die Gesinnungen müssen, sofern sie Güter sind, anders geordnet und geteilt werden, als wenn sie als Tugenden aufgestellt werden (f). Güter und Tugenden bleiben als sittliche Einheiten einander inkommensurabel (g).

---

(a) II 556; 509, 112

(b) I 357

(c) I 128

(d) I 130

(e) II 661, 16

(f) I 187

(g) von Ungern-Sternberg, Freiheit und Wirklichkeit, S. 306. Ebensowenig kann dasselbe als Tugend und Pflicht aufgeführt werden (I 128 f; 303; II 551, 112; 637, 121; vgl. I 131 f)



Was Schleiermacher mit der Lehre vom höchsten Gut meint, ist erst begriffen, wenn verstanden ist, inwiefern die Güterlehre "auf andere Weise" das sittliche Sein erfaßt als Tugendlehre und Pflichtenlehre (a). Es ist zu klären, in welcher Beziehung der Güterbegriff das Sittliche darstellt.

Es gibt kaum eine Darstellung der Schleiermacherschen Ethik, die es für wert befunden hätte, dieser Frage ausführlich nachzugehen. Julius Schaller übergeht alle Auseinandersetzungen Schleiermachers, in denen der Lehre vom höchsten Gut ein besonderer Vorzug gegeben wird (b). Dabei weiß auch Schaller, daß man nur in der Lehre vom höchsten Gut Schleiermachers ethische Anschauung in ihrer spezifischen Bestimmtheit kennen lernen kann (c). Karl Beth geht in seiner Dissertation "Die Grundanschauungen Schleiermachers in seinem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre" auf das Verhältnis von Tugend-, Pflichten- und Güterlehre überhaupt nicht ein. Beachtlich ist die Wilhelm Herrmann gewidmete Studie Wilhelm Loewe "Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik". Wilhelm Loew geht von der Voraussetzung aus, daß allein Kants transzendente Methode imstande ist, die Ethik zu der Gültigkeit zu erheben, deren sie als Führerin im sittlichen Leben bedarf. W. Loew führt in die entscheidenden Probleme ein, vermag sich aber selbst nicht auf den Boden der Schleiermacherschen Güterlehre zu stellen. W. Loew hegt den Verdacht, Schleiermachers Güterlehre stehe in Widerspruch mit dem Wesen des Sittlichen (d). W. Windelband tut in seiner Geschichte der Philosophie der Kritik (e) Schleiermachers an Tugendlehre und Pflichtenlehre keiner Erwähnung. W. Metzger will Schleiermachers Einteilung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre nicht weiter berücksichtigen. Metzger bestreitet, daß die Ethik von den "überindividuellen Werten" (wie er den Begriff des höchsten Gutes auffaßt) ihren Ausgang nehmen müßte (f).

---

(a) II 556 Anm. Abs.2; 509, 112; vgl. 552, 114 f, I 357

(b) vgl. S. 184 f

(c) S. 185

(d) S. 19

(e) vgl. z.B. S. 508

(f) S. 5

Wie weit die allgemeine Lebenstheorie, die Schleiermacher als Ethik bezeichne, als bloße generalisierende Abbréviation der empirischen Wirklichkeit, wie weit sie dagegen als idealisierende Umbildung derselben zu verstehen sei - wie weit sie es mit "Naturgesetzen" und wie weit sie es mit "Normgesetzen" zu tun habe - dies will Metzger unentschieden lassen (a). Immerhin steht Metzger in der Güterlehre Schleiermachers den Kerngehalt seines ganzen "kulturphilosophischen Systems" (b). Er sieht in ihr "eine ganz eigenartige Gedankenleistung, aus der sich die Gesellschafts- und Kulturwissenschaft noch manche ungenutzte Anregung zu holen haben wird" und anerkennt "Schleiermachers Weitblick und Verständnis der menschlichen Dinge" (c). Für G. Holstein sind Tugendlehre und Pflichtenlehre prinzipiell der Lehre vom höchsten Gut gleichgestellt, treten aber in der praktischen Ausführung an Umfang und Inhalt von selber zurück, nachdem die Lehre vom höchsten Gut überall die Grundlagen gegeben hat (d). Günther Holstein definiert die Lehre vom höchsten Gut als Kosmographie des Geistes schlechthin (e). Poul H. Jorgensen sagt, daß die Güterlehre die wichtigste ethische Form sei und die beiden anderen nur als Beiformen angesehen werden können (f).

Zu den wenigen Untersuchungen, die das in dieser Arbeit zu verhandelnde Problem ins Auge gefaßt haben, gehört Franz Vorländers Preisschrift "Schleiermachers Sittenlehre". Vorländer weiß, daß die Güterlehre den eigentümlichen

---

(a) vgl. S. 213 f

(b) Metzger spricht bei Schleiermacher von Kulturphilosophie, obwohl er weiß, daß Schleiermacher den Terminus "Kultur" ausschließlich auf die "materielle Sphäre" beschränkt hat (S. 215 Anm. 1). Der Begriff der Kultur verliert bei Schleiermacher seine beherrschende Stellung. Vgl. Anhang 4 auf S. 173 dieser Arbeit.

(c) S. 216 f 306

(d) S. 66

(e) S. 65

(f) S. 197. Einwände gegen die Schleiermacher-Kritik Jorgensens s. Anhang 5 auf S. 174 dieser Arbeit.



Standpunkt der Ethik Schleiermachers bezeichnet. Vorländer empfindet es als eine wichtige Aufgabe, den im gemeinen Sprachgebrauch sehr vieldeutigen Begriff des höchsten Gutes vor Mißdeutungen zu bewahren (a). Für Vorländer besteht Schleiermachers Kritik an dem einseitig subjektiven Standpunkt einer Tugendlehre und Pflichtenlehre völlig zu Recht (b). Die Güterlehre enthalte die Ergänzung der beiden anderen ethischen Formen (c). Tugendlehre und Pflichtenlehre ließen sich erst aus dem höchsten Gut genügend bestimmen (d). Vom christlichen Standpunkt aus sei Tugend und Pflicht eines jeden abhängig von seinem Ort im höchsten Gut, d.h. im Reiche Gottes (e). Vorländer ist zuweilen im Zweifel, ob Schleiermacher der Forderung nach Reduktion der Formeln, wodurch der Weise (= Tugend) oder das Gesetz (= Pflicht) bezeichnet werden, auf die des höchsten Gutes in seiner eigenen Ethik Genüge leiste (f). Doch meint Vorländer an anderer Stelle, Tugend- und Pflichtbegriff hätten bei Schleiermacher durch die bestimmte Beziehung auf die Vollendung des höchsten Gutes eine bestimmte Bedeutung erlangt, welche sie in den früheren Systemen nicht hatten; nur bliebe der Begriff des Gutes in einer gewissen Unbestimmtheit (g). Vorländer möchte aber eine genügende Beurteilung der Schleiermacherschen Ethik lieber der späteren Geschichte der Philosophie überlassen (h).

Auch Fr. Überweg erkennt das eigentliche Anliegen der Schleiermacherschen Sittenlehre. "Seine Ethik ist zugleich Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre; doch liegt das Hauptgewicht auf der ersten ... Vorwiegend trägt Schleiermachers Darstellung den Charakter der Güterlehre". Sie stehe im Gegensatz zur formalen Pflichtethik Kants (i).

- 
- (a) S. 137
  - (b) S. 86. 340. 159
  - (c) S. 87
  - (d) S. 88
  - (e) S. 293 zu GS 79 f
  - (f) S. 140; vgl. S. 154. 158. 340
  - (g) S. 159
  - (h) S. 340
  - (i) S. 113. 125

Eine nähere Ausführung darf man von einer umfassenden Geschichte der Philosophie nicht erwarten. H.L. Stoltenberg hält Schleiermachers Güterlehre für "ein bewundernswertes Werk, das der Vergessenheit ... entrissen zu werden verdient" (a). Stoltenberg will für sein Teil das soziologisch Wichtigste aus Schleiermachers Gesamtwerk im Zusammenhang darstellen (b). Auf das Verhältnis von Tugend-, Pflichten- und Güterlehre geht Stoltenberg nur kurz ein. Er weiß aber, daß diese drei Formen nicht ganz gleichwertig sind und daher die Güterlehre die "höchste Beachtung" verdient (c). Chr. Ernst Luthardt stellt heraus, Schleiermacher fordere als fundamentale Idee für die Gestaltung der philosophischen Sittenlehre den bisher zu sehr außer acht gelassenen Begriff vom höchsten Gut. "Der maßgebende Begriff ist der des Guts, weshalb denn auch dies der erste und ausgeführteste Teil der Ethik Schleiermachers ist. Sie ist im Wesentlichen Güterlehre". Von diesem Objektiven aus bestimmen sich dann Tugend und Pflicht (d). N. Hartmann deutet an, die Güterlehre sei vorangestellt, weil nur sie das Ganze der Sittenlehre in seinem Kern vom realen sittlichen Leben aus erfaßt. Durch den Güterbegriff seien zugleich auch Pflicht und Tugend bedingt, deren Unterordnung unter die Güter hiernach eine Selbstverständlichkeit ist (e). A. von Ungern-Sternberg weist kurz darauf hin, die Idee des höchsten Gutes besitze für Schleiermacher den Primat und sei entschieden die angemessenste Gestaltung des ethischen Grundsatzes der Schleiermacherschen Sittenlehre (f). Nach A. Reble ist die Güterlehre nicht nur das Besondere und Eigentümliche von Schleiermachers Leistung, sondern auch der relevanteste Teil seiner Ethik. Auf ihr liege daher das eigentliche Schwergewicht der Untersuchung; sie sei gleichsam der Angelpunkt des Systems, ja die ganze Ethik sei ihrem wesentlichen Gepräge nach nichts anderes

---

(a) S. 113. 71

(b) S. 72

(c) S. 78 f

(d) Kompendium, S. 59.79; Geschichte, S. 626, 628 f 630 f

(e) Philosophie, S. 266 f

(f) Freiheit und Wirklichkeit, S. 132



als eine systematische und nach der Einheit des Grundsatzes unternommene Analyse des höchsten Gutes (a).

C Nur in der Lehre vom höchsten Gut (b) wird der Effekt, das Produkt des Handelns zur Anschauung gebracht

1. Tugendlehre und Pflichtenlehre erfassen wohl das Hervorbringende und den Akt des Hervorbringens, nicht aber das Hervorgebrachte, den Effekt

Auf das Eigentümliche einer Güterlehre stößt man, wenn man sich dessen bewußt wird, was in Tugendlehre und Pflichtenlehre nicht gegeben ist. Tugendlehre und Pflichtenlehre erfassen wohl das Hervorbringende und den Akt des Hervorbringens, nicht aber das Hervorgebrachte. Tugend- und Pflichtenlehre werden dem Resultat und Produkt des Handelns, dem Effekt, nicht gerecht. So beschreibt die Tugendlehre wohl das Entstehen eines Entschlusses und dessen Impuls, nicht aber, wie das in der Willensbestimmung Vorgebildete wirklich ins Leben tritt (c). Gewiß liegt jeder Tugend die Richtung auf ein Werk zugrunde; nur ist mit der Tugend noch nicht das Werk begriffen. Ob ein Werk zustandekommt, hängt nämlich nicht nur an der Tugend des handelnden Einzelnen, sondern auch etwa an der Mitarbeit oder Gegenwirkung anderer und an bestimmten ethischen Gebilden, die vor dem jeweiligen Handeln sind. "Die Tugend des Subjekts ... ist abhängig von dem Gesamtzustande des sittlichen Lebens auch der Anderen" (d). "Die Tugend wird fast unvermeidlich primitiv im einzelnen Menschen gedacht, und es wird daher mitgedacht, daß, was durch größeres oder geringeres Zusammentreffen der Einzelnen größer oder geringer wird, im Erfolg nicht aus dem hier allein ethisch Gesetzten, nämlich der Tugend, begreiflich sei" (e). Eine

---

(a) Kulturphilosophie, S. 82

(b) Über die Ineinssetzung der Güterlehre mit der Lehre vom höchsten Gut vgl. Kap. F 9 dieser Arbeit

(c) I 447

(d) Vorländer über Schleiermacher, S. 86

(e) II 554, 119

Gemeinschaft, die beiträgt zur Förderung der sittlichen Aufgabe, ist (wenn auch als Gut) nicht als Tugend zu bezeichnen. An und mit einer Gemeinschaft hat man nicht das, was Tugend zu nennen ist. Ein Werk kann weder da vollbracht werden, wo ein Einzelner zwar reich an Tugend ist, aber er in keiner Gemeinschaft steht, in der allein es gelingen kann (a), noch da hervorgebracht werden, wo ein unbrauchbares Gebilde für ein Handeln ausschlaggebend ist (b). Ob ein Werk gewirkt wird, ist nicht nur abhängig von einem bloß Wirkenden oder Wirken, sondern auch von einem "Objektiven" außerhalb des einzelnen Menschen. Dieses durch Tugend oder Pflicht nicht zu Ermittelnde mag ein Staat sein oder eine Produktionsstätte; die einzelnen mögen hier noch so viel persönliche Vollkommenheit besitzen und noch so pflichtgemäß handeln: was sie wirken, muß - mehr oder weniger kritisch - anknüpfen an das, was weder eine Tugend oder eine Pflicht, sondern schon aus einem Handeln hervorgegangen ist. So wäre es irrig zu meinen, in einem unvollkommen aufgebauten Staatsgebilde würden vollkommene Werke hervortreten, wenn nur die einzelnen einen guten Willen hätten und pflichtmäßige Handlungen gegeben wären. Ein Werk wird nicht durch Tugend und Pflicht allein erstellt. Die ursprüngliche und unterbrochen fortwirkende Willensbestimmung geht nicht aus der Tugend als einem Besonderen für sich hervor, zudem die Größe der Tugend bedingt wird durch den Widerstand, den sie überwindet (c). Die sittliche Kraft und die einzelne Handlung stellen für sich allein das Sittliche noch nicht dar, sondern müssen gedacht werden in Wechselwirkung mit Aufgegebenheiten, die nicht aus dem Willen hervorgehen, sondern von außen kommend den Willen bestimmen (d). Nicht nur die innere Anregung, sondern auch der äußere Anlaß bedingen

---

(a) ein gewissenhafter Arbeiter, der nicht auf die Mitarbeit anderer rechnen kann

(b) ein gewissenhafter Arbeiter, der aber an einer untauglichen Maschine produzieren soll

(c) I 448

(d) vgl. I 190



das Wollen. Doch ist zu beachten, daß die Ethik keiner unmittelbaren Hilfe und Bestimmung der Natur oder des Zufalls bedarf und das sittliche Bewußtsein bei den von der Natur ausgehenden Handlungen nicht vorhanden sein kann (a). Handlungen, die bloße Naturereignisse sind, sind nicht sittlich (b).

2. Kant schließt auf höchst unnatürliche Weise die Betrachtung des Effekts aus der Ethik aus

Schleiermacher vermißt nach Wilhelm Loew bei Kant die Möglichkeit, aus dem kategorischen Imperativ "ein System von Zwecken zu konstruieren" (c). Kants Ethik nimmt weiter kein Interesse an den Werken. Kant trennt auf höchst unnatürliche Weise die Handlungsweise und Tätigkeit vom Werk (d). Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht und dem Ziel, welches dadurch erreicht werden soll; die Handlung hängt nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab; ihre Wirkungen vermögen den Handlungen keinen unbedingbaren und moralischen Wert zu erteilen; nicht die "verhoffte Wirkung", sondern nur die Vorstellung des Gesetzes kann der Bestimmungsgrund des Willens sein (e). Wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, spricht Kant den Vorwurf der Heteronomie aus (f). Die moralischen Gesetze gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle. Der Wille ist an sich selbst hochzuschätzen und ohne weitere Absicht gut. Wer auf ein Werk hin arbeitet, tut etwas, darum, weil er etwas anderes will (g).

- 
- (a) I 174. 451. 453
  - (b) I 452
  - (c) S. 12
  - (d) vgl. I 450
  - (e) Grundlegung, S. 17 - 20 (399 ff), Religion 4, (V);  
pr. Vn. 135 f; 23
  - (f) Grundlegung 71 (444); pr. Vn. 127
  - (g) Grundlegung 72 (444); vgl. Schl. I 78

Ein Wille, der einen Zweck erreichen will (d.h.: will), ist nur relativ gut. Kant kann sich einen Willen ohne weitere Absicht vorstellen, d.h. einen Willen, der nichts will (a).

Für Schleiermacher hingegen ist der unmittelbare Gehalt eines Wollens immer nur der Zweckbegriff; jedes Wollen sei bis zu dem Zweckbegriff hinaufzuführen. Die Lust kann nicht so schnell in Tat übergehen, daß nicht die Reflexion dazwischen treten und sie Zweckbegriff werden sollte (b). Nur der Wille ist gut, der beim Handeln das Werk will. Wer will schon handeln, ohne zu wirken? Ein Werkstätiger - dieser Begriff stammt aus dem Neuprottestantismus (c) - lernt die "Freude am Produkt" und hat "Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes" (d). Sein Tun erscheint ihm sinnvoll, wenn er das Werk will (das er sich auch von keiner Ethik verleiden läßt). Wer etwas tut, ohne die Wirkung zu wollen, hat keinen guten Willen, sondern weiß überhaupt nicht, was er will. Auch ein Wille, der sich nicht durchsetzen kann, beabsichtigt zu wirken. Wer es "gut meint", will und meint das Werk. Insofern läßt sich die "Zusammengehörigkeit von Wille und Werk" behaupten (e). Es ist ganz unmöglich, eine Handlung ohne ihre Wirkung zu denken. Schleiermacher hält es für unbegreiflich, wie man sich eine Tätigkeit ohne alles Resultat vorstellen will (f). Beim Handeln kommt es darauf an, was dabei "herauskommt". Eine Tätigkeit, welche nichts tut, ist keine Tätigkeit. Die Äußerung ist kein Zufälliges und Gleichgültiges für die Gesinnung; beide sind in der Wirklichkeit untrennbar (g).

---

(a) Religion 7 (XI); Grundlegung 14 (397); 64 (437). Immerhin gibt Kant zu, der Zweck sei in Vorstellung und Absicht (nexu finali) das erste (Religion 8 (XII)).

(b) I 78; II 479

(c) z.B. CS 618

(d) II 113; pr. Vn. 24

(e) R. Hermann, Sachlichkeit, S. 256

(f) CS 43

(g) I 152



Das Handeln bemisst sich nach seinem Erfolg. Ein erfolgloses Handeln ist als Handeln gescheitert, so lobenswert auch der innere gute Wille sein mag. Allerdings kann sich der Erfolg von selbst einstellen (a). Das ist besonders beim darstellenden Handeln der Fall (b). Das wirksame Handeln wäre ohne jeden Erfolg Null; für das darstellende Handeln ist der Erfolg mehr auffällig (c). "Das darstellende Handeln im weiteren Sinne, die christliche Tugend als bloße Ausübung, muß immer einen Erfolg haben; aber er liegt dabei nicht in der Absicht, sondern ist rein ein *συμπε-  
βηκος*, entsteht per accidens, und die Idee der Handlung ist immer nur die reine Darstellung" (d). Wer sich als Märtyrer einer göttlichen Erfolglosigkeit fühlt und sogar sich an dieser Erfolglosigkeit berauscht, kann sich schuldig machen durch Mangel an Gegenwärtigkeit (e). Es ist unmöglich, den Erfolg als etwas ethisch völlig Neutrales zu betrachten; der geschichtliche Erfolg schafft den Boden, auf dem weiterhin allein gelebt werden kann (f).

3. Kant ist nicht berechtigt, vom kategorischen Imperativ her Einwände zu erheben gegen ein Handeln, das am Effekt orientiert ist. Auch der angeblich kategorische Imperativ setzt einen Zweck

Schleiermacher glaubt nicht einstimmen zu können in die herrlichen Lobpreisungen über ein Handeln, das vom Erfolg absehen und aus Pflicht geschehen will. Wo die Tongeber geistiger gebildet seien, hätten sie die Kantische Ethik schärfer zu prüfen, als es gewöhnlich geschehe (g). Schleiermacher legt im einzelnen dar, daß die sittliche Forderung,

- 
- (a) Der Zweckbegriff paßt nicht nur für das eigentlich absichtliche Handeln (II 221 f)  
 (b) Zum darstellenden und wirksamen Handeln vgl. S. 37 dieser Arbeit  
 (c) CS 298  
 (d) CS 603  
 (e) P. Tillich, Gläubiger Realismus, in: Der Protestantismus, S. 121  
 (f) D. Bonhoeffer, S. 15 f  
 (g) I 451

die im Kantischen System dem Menschen gegenübertritt, weit weniger unbedingt ist, als sie sich den Anschein gibt (a). Für Kant soll die Handlung Selbstzweck sein. Daher gebietet der kategorische Imperativ apodiktisch. Der kategorische Imperativ erklärt die Handlung für sich als objektiv notwendig (b). Der Wille wird durch die bloße Form des Gesetzes als reiner Wille bestimmt gedacht. Eine Handlung, die nur um des Gesetzes willen geschieht, hat Moralität. Schleiermacher hält den kategorischen Imperativ Kants für eine verkappte Form des hypothetischen. Das ist eine harte Kritik an Kant, welcher doch sehr großen Wert darauf legt, den kategorischen vom hypothetischen Imperativ abzuheben, d.h. von einem Imperativ, der die Handlung in Beziehung setzt auf irgendeine mögliche oder wirkliche Absicht in Ansehung einer begehrten Wirkung (c). Kant würde bei Schleiermacher sicher die "heilsame Strenge" und tiefere Zucht vermissen, die beim Handeln keine andere Absicht verfolgt, als dem Gesetz gehorsam zu sein. So wirft denn auch W. Loew Schleiermacher vor, er habe mit dem Fragen nach dem Resultat die Moralität veräußerlicht (d).

Solange der Begriff des Guten unbestimmt bleibt, ist für Schleiermacher Kants kategorischer Imperativ hypothetisch (e). Hypothetisch sind Imperative, die unentschieden lassen, ob die Absicht, zu welcher sie gebraucht werden, gut ist. Soweit noch offen ist, ob vernunftmäßig Handelnwollen gut ist, kann das Vernunftgebot füglich nur lauten: "Wenn du vernünftig sein willst, so handle so." Kants kategorischer Imperativ hat nur für vernünftige Wesen Geltung. Kant sagt, daß die Vorstellung des Satzes an sich nur im vernünftigen Wesen stattfindet. Das Sittengesetz wird erst

- 
- (a) Ein Imperativ, der bedingt ausfällt, kann zum moralischen Gesetz gar nicht taugen, behauptet Kant (Grundlegung 58 (433))
  - (b) Grundlegung S. 36 (414 f); prakt. Vn. 36.84.95
  - (c) pr. Vn. 22
  - (d) S. 19
  - (e) zum folgenden I 405 f und Grundlegung S. 19 (401); 36 (414 f)



faßlich, wenn der Handelnde sich in dem Dilemma sieht, entweder vernünftig zu sein und so zu handeln, oder nicht so und unvernünftig. Als assertorisches Prinzip (d.h. eine wirkliche Absicht setzend) muß das Soll die Form annehmen: "Weil du vernünftig sein willst, so handle also". Damit setzt der kategorische Imperativ den Zweck, vernünftig sein zu wollen. Kant ist also nicht berechtigt, vom "kategorischen" Imperativ her <sup>(a)</sup> Einwände zu erheben gegen ein Handeln, das vom Zweckbegriff ausgeht.

4. Das Hervorgebrachte, den Effekt des Handelns, nennt Schleiermacher ein Gut. Das Handeln geht jedoch nicht nur einem Gut voran, sondern wird auch in einem Gut fortentwickelt

Auf das Bedürfnis, das sittliche Werk in Betracht zu ziehen, gründet die Notwendigkeit der dritten ethischen Form. Schleiermacher nennt das Produkt eines Handelns ein Gut. Das Handeln produziert. Wenn das Wesen des Handelns das Vollbringen ist, ist das Handeln ein Produzieren. "Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgleiten, producere" (b). Die Güter sind die Gesamtheit dessen, was durch die ethische Idee kann hervorgebracht werden (c). Ein Gut läßt sich auf ein Handeln zurückführen. Ein Seiendes, das nicht aus einem Handeln entstanden ist, verdient die Bezeichnung "Gut" nicht. So wäre es eine unrichtige Ansicht, etwa den fort-dauernd günstigen Zufall als ein Gut aufzuführen (d). Reichtum ist kein Gut, wenn er ohne Tätigkeit gewonnen ist; das Resultat darf nicht ohne die Tätigkeit gewollt werden (e). Auch Gott fällt nicht unter die ethischen Güter; es

- 
- (a) d.h. von einer "unentwickelten Form des Sittengesetzes" ohne "praktische Realität" und "wissenschaftliche Traktabilität"
  - (b) M. Heidegger, Humanismus, S. 5. Zum Hervorbringen ders., Die Frage nach der Technik, Vorträge und Aufsätze, S. 19
  - (c) I 168
  - (d) I 179; vgl. I 181
  - (e) II 278, 21

sei denn, es ließe sich nach einem Handeln forschen, das dem Sein Gottes vorausgeht.

Wir haben ein Gut identifiziert mit dem Produkt eines Handelns. Diese Definition ist noch unvollständig und bedarf der Erweiterung. Nicht jedes Produkt eines Handelns, nicht jedes Werk ist für Schleiermacher ein Gut. Güter sind nur solche Werke, die zur Tätigkeit anhalten und ein Handeln in sich schließen. Ein Gut, an dem kein Handeln hängt, ist kein Gut. Eine verschlafene Gesundheit wäre kein Gut (a). Ein Gut, aus dem sich kein Handeln mehr ergibt, hat aufgehört, ein Gut zu sein. Ein erschöpftes Kohlevorkommen oder ein ausgesogener Acker stellen kein Gut mehr dar (b). Wie hier das Säen des Bauern fehlt am Platze wäre, so dort das Einfahren des Bergmannes. Das Handeln ist der Boden, aus dem ein Gut sich stets zu erneuern hat. Ein Reichtum, der nicht zur Tätigkeit anhält, ist kein Gut. In Gütern erzeugen sich sittliche Tätigkeiten und Zustände (c). "Alles sittlich gewordene muß wieder Bestandteil des sittlich Hervorbringenden werden und also in seine Quelle zurückkehren" (d). "Es gibt keinen anderen sittlichen Besitz als das Bilden; ich besitze das, in dessen Bildung ich begriffen bin" (e).

---

(a) I 457

(b) vgl. I 456

(c) I 457

(d) II 547, 102

(e) Ein Kanon, der bei allen Diskussionen über das Eigentum von Bedeutung ist ! (II 136)



5. Ein Gut ist daher effektiver Effekt, die Identität von Produzieren und Produkt. Das Handeln kann dem Produkt nicht als Mittel untergeordnet werden

So stehen zwei Definitionen hart nebeneinander: 1. Der Sinn des Handelns ist das Werk; 2. der Sinn des Werkes ist das Handeln. Es gilt, um das Wesen eines Gutes faßlich zu machen, beide Definitionen zu vereinen. Das geschieht in der These: Ein Gut ist die Identität von Produzieren und Produkt, ein ethisch Gewordenes und Erzeugendes, die Wechselbeziehung von Werk und Wirken, das zugleich von Bilden und Gebildetem (a). Die Vernunfttätigkeit ist mit ihrer Wirkung als eins zu betrachten (b). Ein Gut geht aus der menschlichen Tätigkeit hervor, aber zugleich diese in sich schließend, fortpflanzend und weiterentwickelnd (c). Es gibt kein Gebildetes ohne Bildung und keine Bildung, welche nicht schon ein Gebildetes voraussetzt (d). Das Produzieren entspricht seinem Produkt (und umgekehrt). Das Handeln erfolgt produktgemäß, und das Produkt zielt auf ein Handeln. "In der Lehre vom höchsten Gut allein ist die Einheit der Vernunft und der Natur zugleich als erzeugend und erzeugt gesetzt" (e).

Schleiermacher bezeichnet das Verhältnis von Produzieren und Produkt innerhalb eines Gutes als Identität. Mit Identität ist etwas anderes gemeint, als was mit einem Zweck-Mittel-Schema ausgedrückt zu werden pflegt. Auf ethischem Gebiet läßt sich mit dem leicht handlichen Begriffspaar "Zweck" und "Mittel" nicht operieren (f). Produzieren und Produkt lassen sich nicht wie Mittel und Zweck unterscheiden (g).

---

(a) II 35; 200; 256, 87; 428, 15; 454; 508, 109; 556 Anm. Abs. 5; I 380; I 463

(b) I 471

(c) I 456

(d) II 280, 29

(e) II 509, 114

(f) Zum Zweck-Mittel-Schema in der Ethik vgl. Anhang 6 auf S. 179 dieser Arbeit

(g) Anders Fr. J. Stahl: "So wie der menschliche Wille ... den bestimmten Staat, die bestimmte Verfassung, die bestimmte Dynastie gegründet hat, so lösen sich diese auch sofort von ihm, sie sind damit eben Staat geworden und binden daher alsogleich als Staat" (II 178). Das Produkt steht bei Stahl über dem Produzieren.

Schleiermacher hält es für unvereinbar mit der Natur der Sittenlehre, in der alles unmittelbar und um seiner selbst willen bestehen muß, wenn man das Handeln als Mittel dem Endzweck des Werkes unterordnet; das Handeln sei vielmehr selbst ein Teil des Werkes. Es sei nicht nur die Handlung, als Teil dem Werk, sondern auch wieder das Werk der Handlung untergeordnet (a).

6. Gewiß kann in Tugendlehre und Pflichtenlehre der Effekt des Handelns implicite gesetzt, d.h. unsichtbar enthalten sein. Doch ist der Effekt des Handelns nur da angemessen behandelt, wo er zur Anschauung gebracht wird

Es besteht vielleicht noch immer der stille Einwand, bei Schleiermacher sei die Betrachtung des Produkts zu Unrecht allein der Güterlehre vorbehalten. Er ist noch nicht völlig erledigt. Ist es Anmaßung von Schleiermacher, wenn er meint, nur die Güterlehre werde dem sittlichen Werk gerecht? So gehört etwa nach Rudolf Hermann das Fragen nach dem Begriff des sittlichen Werkes auch in das Ganze des Kantischen Systems (b). Der These Schleiermachers, die feste und entschiedene Richtung des Willens als Einheit sei das ethisch Reale, entspricht die Behauptung Kants, nur die Willkür wisse nicht, wohin sie zu wirken habe (c). Nun denkt Schleiermacher nicht daran zu bestreiten, daß in Tugendlehre und Pflichtenlehre das Produkt des Handelns implicite, d.i. unsichtbar mit gesetzt sei; eine andere ethische Form als die Güterlehre kann das Produkt durchaus auf die Weise in sich schließen, wie etwa die Kurve unsichtbar in ihrer Funktion enthalten ist, aber nicht zur Anschauung gebracht wird (d). Schleiermacher gibt, wie wir eingangs zeigten, durchaus zu, jede der drei ethischen Formen umfasse das ganze sittliche Sein.

---

(a) I 169.171; vgl. S. 94 ss

(b) Sachlichkeit, S. 266; vgl. Religion 4 f (VI f)

(c) Schl. CS 307; I 154; Religion 5 (VI)

(d) II 256, 88 f



Für Schleiermacher ist ein Werk noch nicht vollständig gewürdigt, wenn es in einer Ethik nur implicite enthalten ist. Ein Werk ist in einer Ethik nur angemessen behandelt, wenn es zur Anschauung gebracht wird. Das Wesen eines Werkes liegt in seiner Anschaulichkeit. Wer in einer durch die "Idee" bestimmten Welt handeln will, bedarf allem zuvor des Ideenblicks. Darin weiß sich Schleiermacher mit Platon eins (a). Eine Ethik, die das Werk nicht ans Licht bringt, ist ihm nicht gerecht geworden. Eine Ethik, in der das Produkt des Handelns unsichtbar bleibt, ist unvollständig (b). Wie die Funktion (Formel) in ihrer Kurve erscheint, so hat eine Ethik das Produkt des Handelns anschaulich zu machen. Höchstes Gut und Tugend verhalten sich zueinander wie die Linie zu ihrer Funktion, wie das anschauliche Bild der Kurve zu ihrer Gleichung oder Formel (c). "Wir wollen uns vorstellen, daß uns das Sittengesetz als eine algebraische Funktion gegeben sei, so werden wir uns unter dem höchsten Gut nichts anderes zu denken haben, als diejenige krumme Linie, welche alles ist und alles in sich enthält, was durch diese Funktion möglich ist" (d). Wie ein Mathematiker aus einer Formel die resultierende Kurve zu entwickeln und sichtbar zu zeichnen vermag, so hat ein Ethiker aus Tugend und Pflicht erst noch zu bestimmen, wie diese sich an einem Hervorgebrachten darstellen und äußern.

Auch das Neue Testament mißt das Handeln an dem, was dieses an Werken sichtbar macht und in Erscheinung treten läßt. Es ist in der Bergpredigt die Rede von einem Leuchter, den man nicht unter einen Scheffel stellt, und von der Stadt auf dem Berge, die nicht unsichtbar und verborgen bleiben kann (e). Das ethische Verhalten der christlichen Gemeinde ist ein sichtbares Zeichen. Die guten Werke sind von der Art, daß die Welt sie sieht (f). In der Heiligung erscheint explicite, was in der Wiedergeburt implicite gesetzt ist. Tat

- 
- (a) vgl. M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, S. 40  
 (b) II 256, 90  
 (c) vgl. II 84; I 70  
 (d) Schleiermacher, zitiert nach W. Loew, S. 13  
 (e) Mt 5, 14 f  
 (f) Mt 5, 16

ist Heraustreten des inneren verborgenen Lebens in das Gebiet der Erscheinung (a). Das Gute kann nicht unsichtbar bleiben.

Für Schleiermacher gibt es nicht nur einen guten (unsichtbaren) Willen, sondern auch gute (anschauliche) Werke.

7. Kant bezweifelt allerdings, ob ein anschaulich Gewordenes noch sittlich sein kann

Schleiermacher teilt nicht die Auffassung Kants, nur das Unsichtbare sei gut. Für Kant kommt es, wenn vom moralischen Wert die Rede ist, nicht auf das an, was man sieht, sondern auf die inneren Prinzipien, die man nicht sieht (b). Es ist nichts in und außer der Welt zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als allein ein guter Wille. Ein Wille, dessen Maxime jederzeit dem Gesetz gemäß ist, ist schlechterdings, in aller Absicht gut und die oberste Bedingung alles Guten. Im Willen eines vernünftigen Wesens kann allein das höchste und unbedingte Gute angetroffen werden (c). Ein vom Subjekt gelöstes Sein kann nicht eigentlich gut geheißen werden. Kant vermeidet nach W. Loew "den Fehler, ein Gewirktes, ein Werk gut zu nennen" (d). Das Gute bleibt im Unsichtbaren. Kant beruft sich auf das Neue Testament und interpretiert auf seine Weise Mk 10,18 Par: "Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige

---

(a) I 371

(b) Grundlegung 27 (407)

(c) Grundlegung 10 (393); pr. Vn. 73.86; Grundlegung 19 (401)

(d) S. 45. Luthardt verteidigt Kant, wenn er gegen Schleiermacher einwendet, die Kultur - wie Luthardt die Gesamtheit der Güter bezeichnet - sei gegen die Sittlichkeit an sich indifferent (Geschichte, S. 630.636). Luthardt kann aber seine Freude darüber nicht verhehlen, daß bei Schleiermacher eine Fülle von Gegenständen und Fragen des scheinbar peripherischsten Lebens ethisch beurteilt werden (Geschichte, S. 633). Luthardts Überraschung ist begreiflich, zumal er selbst den Begriff des Erlaubten durchgehen läßt (Kompendium, S. 220; vgl. S. 123 f dieser Arbeit)



Gott (den ihr nicht sehet)" (a). Die Frage, ob Gott das Urbild für das menschliche Handeln sein kann, wollen wir zunächst ausklammern. Es ist aber beachtlich, daß für Kant die Sichtbarkeit das Gute gefährdet. Das Gute ist für Kant da in Frage gestellt, wo es sich äußert. Dabei ist es Aufgabe des Guten, sich zu äußern. Das Gute wird also für Kant verdorben, wo es tut, was seine Bestimmung ist.

Daß es Bestimmung des Guten ist, sich zu äußern, will auch Kant nicht leugnen. Auch Kant ist daran gelegen, daß das Sittliche sich darstellt. So geht sein Vorwurf gegen einen schwärmerischen Pietismus dahin, daß "das innere Licht ('unter dem Scheffel') dieser Begnadigten nicht auch äußerlich, durch gute Werke, leuchten will". An den Früchten (also nicht nur an einem unsichtbaren guten Willen!) habe man sich selbst und andere zu erkennen (b). Kant ist als Ethiker an der Seite der Religion gelegen, die "anschaulich gemacht worden" ist (c). Kant bleibt trotzdem der Meinung, daß das Sittliche durch den Übergang vom Unsichtbaren ins Sichtbare depraviert werde. Kant sieht sich in dem Dilemma, entweder von den sichtbaren Werken zu reden und ein sittliches Minus in Kauf zu nehmen, oder nur von reiner Ethik und unanschaulich zu reden. Kant neigt zu der zweiten Möglichkeit. Es ist dann ganz im Sinne Kants, wenn W. Loew gegen Schleiermacher geltend macht, im Beschauen des Werkes liege sein Fehler (d).

8. Kant hat eine geringe Meinung von einem Bestreben, das Sittliche an Beispielen anschaulich zu machen

Kant kann nur eine geringe Meinung von dem Wert des Sittlichen haben, das sich an einem Beispiel zeigt. "Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn

- 
- (a) Grundlegung 29 (408)  
 (b) Religion 229 (313)  
 (c) Religion 181 (246); 218 (299)  
 (d) S. 72

man sie von Beispielen entlehnen wollte" (a). Kant sucht nach einem Ausweg, wie er trotzdem der Erscheinung Jesu gerecht werden könnte. Denn eigentlich sucht Kant nur nach einem Ideal sittlicher Vollkommenheit. Dieses hat er in der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft. Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften Vermögen ist eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann (b). So muß denn selbst der "Heilige des Evangelii zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt" (a). Das Beispiel, welches zu geben Jesu Sendung war, läßt Kant also nur insofern gelten, als es dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemäß und Jesus das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit ist (c). Kant interpretiert das Beispiel als moralische Idee (d). Wohl gesteht Kant es zu, daß Jesus auch durch sein Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich ausgebreitet und das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hat, weiterhin daß der Lehrer des Evangeliums äußere Beweistümer äußerer Erfahrung selbst zum Probierstein an die Hand gegeben hat und sein Beispiel die Möglichkeit und sogar Notwendigkeit besitzt, für uns Urbild der Nachfolge zu sein (e). Kant hält aber Beispiele insofern für belanglos,

- 
- (a) Grundlegung S. 29 (408), 42 (419); vgl. Religion 53 (56). "Kindern Handlungen als edle, großmütige, verdienstliche zum Muster aufzustellen in der Meinung, sie durch Einflößung eines Enthusiasmus für dieselben einzunehmen, ist vollends zweckwidrig" (pr. Vn. 179 f). Dagegen Scheler, Form.: Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was so ursprünglich und was so unmittelbar und was so notwendig eine Person selbst gut werden läßt, wie die einsichtige und gädäquate bloße Anschauung einer guten Person in ihrer Güte (575 f). Für Scheler verwechselt Kant Nachfolge mit Nachahmung (578 Anm. 4).
- (b) Religion 216 (296 f)
- (c) Religion S. 143 (192 f); 131 (175)
- (d) Religion S. 90 (113)
- (e) Religion S. 64 (75); 66 (79); 229 (313; 181 (245 f); 89 (113); pr. Vn. 181. 184



als ihr Urbild immer nur in unserer Vernunft zu suchen ist; es bedarf keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft (a).

Für Schleiermacher ist die Wirksamkeit der christlichen Gemeinde keine andere als die des guten Beispiels. Ihr sittliches Handeln erreicht ein Maximum, wenn sie in der Bahn des guten Beispiels bleibt. Das gute Beispiel ist nichts als die Herrschaft der christlichen Sitte selbst. Daher kann man von einem jeden fordern, daß er ein gutes Beispiel gebe (b). Die Wirksamkeit durch das gute Beispiel dient der Verbreitung der christlichen Sitte (c).

Schleiermacher sieht aber auch die Gefahr, daß ein Handeln, das darauf ausgerichtet ist, beispielhaft zu sein und sichtbare Werke zu erstellen, nur um des Beispiels und des Gesehenwerdens willen geschehen kann. Es ist verwerflich, wenn man manches, das man sonst nicht tun würde, nur wegen des guten Beispiels tut. Nur der könne ein gutes Beispiel geben, der materialiter nichts tut, was er nicht auch ohne alle Rücksicht auf das Beispiel tun würde (d). Wer christlich handelt nur um des äußeren Scheines willen (e), gibt ein schlechtes Beispiel, das bald durchschaut ist.

#### 9. Die Güter ermöglichen für Schleiermacher wegen ihrer Anschaulichkeit das darstellende Handeln

Mit der Anschaulichkeit ist ein neues Moment in unsere Betrachtung der Güter getreten. Wir sahen bereits, daß ein

- 
- (a) Religion 66 (78 f); 65 (77); Grundlegung 70 (443). Vgl. Reden IV 186: Ich bewundere an Christus "nicht die Reinigkeit seiner Sittenlehre, die doch nur ausgesprochen hat, was alle Menschen, die zum Bewußtsein ihrer geistigen Natur gekommen sind, mit ihm gemein haben, und dem weder das Aussprechen, noch das zuerst einen größeren Wert geben kann".
  - (b) CS 391 f. Scheler stellt nicht klar heraus, daß nicht nur Personen, sondern auch Werke zum Vorbild werden (z.B. Form. 584)
  - (c) CS 439
  - (d) CS 391
  - (e) Mt 6,1.5.16

Gut ein Gewirktes und ein Wirkendes ist (a). Wir können nun diese Definition erweitern. Ein Gut ist ein Sichtbares. Ein Gut ist nicht nur die Einheit von Werk und Wirken, sondern auch die Einheit von Werk und Darstellen (b). Ein Gut erweist sich als ein Anschauliches, welches sich als Zeichen offenbart. Ein Gut ist ein sittlich Hervorgebrachtes und die Darstellung eines Sittlichen (c). Ein Gut ist, was zugleich Kraft und Erscheinung geworden ist (d). Ein Gut gibt sich der Anschauung hin. "Jede Handlung ist zugleich eine Begebenheit, d.h. etwas zur Sinnenwelt gehöriges. Dies gilt nicht nur von äußeren körperlichen Handlungen, sondern auch von inneren, also auch von Willensbestimmungen, und jede Begebenheit, insofern sie etwas darstellt, ist ein phaenomenon" (e). Schleiermacher weiß von Platon, daß die Idee des Guten ist, was dem Erkannten Unverborgenheit gewährt und dem Erkennenden das Vermögen abgibt zu erkennen. Wie für Platon ist auch für Schleiermacher das Gute ein Scheinendes, als dieses das Sichtgebende und als dieses selbst ein Sichtiges und daher Kennbares. Das Gute gewährt das Erscheinen des Aussehens. Griechisch gedacht bringt das Gute jedes Scheinsame zum Scheinen und ist daher selbst das eigentlich Erscheinende, das in seinem Scheinen Scheinsamste. Deshalb nennt Platon das ἀγαθόν auch das Erscheinendste (Scheinsamste) des Seienden (f). Das ethische Produzieren betrifft das, "was jeweils im Her-vor-bringen zum Vorschein kommt. Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor. Her-vor-bringen ereignet sich nur, insofern Verborgenes ins Unverborgene kommt. Dieses Kommen beruht und schwingt in dem, was wir das Entbergen nennen" (g).

- 
- (a) Kapitel C 4-5
  - (b) Die Ethik sieht "auf das Objekt des menschlichen Handelns, das schon als solches der Anschauung sich darbietet" (Beth, S. 50)
  - (c) I 176. 151. 180; vgl. II 491, 22
  - (d) I 252. 236; II 428, 15
  - (e) Denkmale, S. 70
  - (f) zum Zusammenhang M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, S. 36. 40. 38
  - (g) M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, Vorträge und Aufsätze, S. 19



Auf der Anschaulichkeit eines Werkes beruht die Möglichkeit, das Sittliche darzustellen. In einem Werk manifestiert sich ein Handeln (a). Das Sittliche erweist sich nicht nur als in einem Wirkenden und Verändernden, nicht nur darin, daß sich die Vernunft der Natur bemächtigt und in sie gleichsam sich hineinbegibt. Das Sittliche ist zugleich von der Art, daß es eine schon geschehene Durchbildung der Natur durch die Vernunft faßlich macht (b). Das Sittliche besteht nicht nur im Bilden, sondern auch im Bezeichnen, wodurch es sich zu erkennen gibt. Das Sittliche zeigt sich in einem "Symbol" (c). Neben dem wirksamen, anbildenden oder organisierenden Handeln erscheint das darstellende, bezeichnende oder symbolisierende. Das Handeln ist immer zugleich dasjenige, was wir Offenbarung nennen (d). Das Darstellen ist ein Offenbarenwollen (e). Die Öffentlichkeit hat starkes Gewicht; ohne sie ist kein sittliches Leben denkbar (f).

Schleiermacher unterscheidet zwischen wirksamem und darstellendem Handeln nicht einfach darum, um Rubriken für ein System zu gewinnen, unter die sich der Stoff dann verteilen

- 
- (a) Ein Schnitzwerk zeugt von der Kunstfertigkeit seines Meisters; eine Brücke von dem technischen Können der Arbeiter und Ingenieure
  - (b) II 293, 110; 259, 6; 562 ff; 425 ff; 262, 21
  - (c) Symbol ist die Natur als ruhend in und mit der Vernunft (Schaller, S. 188). Die Natur symbolisiert. Vgl. das Bemühen in Kunstgewerbe und Architektur, materialgemäß zu formen und die Eigenart des verwendeten Materials nicht zu überfremden. - Durch die Idee des Symbolischen läßt sich ein Zusammenhang zwischen dem Physischen und Ethischen angeben (I 280)
  - (d) CS 299; vgl. CS 298. 439; I 187; II 596 ff; 439, 28; 484, 1; 644, 36. Das Wesen der Geselligkeit besteht in der Anerkennung fremden Eigentums, um es sich aufschließen zu lassen, und in der Aufschließung des eigenen, um es anerkennen zu lassen (II 595). Alle Darstellung ist für die Gemeinschaft, und alle Gemeinschaft kann nichts sein als Offenbarung (II 52). Das Öffnen des Abgeschlossenen zur Anschauung ist eine sittliche Tat.
  - (e) II 217. Vgl. die eingehende Untersuchung R. Hermanns (Prolegomena)
  - (f) CS 187. 189. 191. 211. 257. 259. I 441 Vgl. aber von Oppen, S. 16. 20. 45. 146. 225. Daß eine ethische Existenz sich daran auszuweisen hat, was sie in der Öffentlichkeit tut, will auch Kant nicht in Abrede stellen. So tut er der Bergpredigt Erwähnung, die Werke sollten um des Beispiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geschehen (Religion 178 (242))

und klassifizieren läßt. Die Momente des Wirkens und Darstellens sind viel mehr Aspekte, unter denen sich jedes Handeln betrachten läßt (a). Das darstellende Handeln ist nicht nur auf die künstlerische oder wissenschaftliche Sphäre beschränkt. Nicht nur das Handeln ist ein darstellendes, das sich in einem Gemälde, einem Schauspiel oder einem Forschungsbericht manifestiert. Das darstellende Handeln umgreift mehr und hat einen größeren Umfang. Alles Handeln enthält ein darstellendes Moment. Rein wirksames Handeln ist nichts als der Wille, ein christliches Leben zu führen; alles übrige ist nur Darstellung an diesem wirksamen (GS 607).

10. Die Oscillation des sittlichen Lebens besteht in der Wechselwirkung von Darstellung und Einsicht. Die Einsicht kann keiner Heteronomie geopfert werden

Der sittlichen Darstellung entspricht die sittliche Einsicht. Die Wechselwirkung von Darstellen und Einsicht ist die Oscillation des sittlichen Lebens und keins von beiden kann ohne das andere gedacht werden (b). Darstellung ist Außerlichwerden zum Behuf des Erkennens anderer. Darstellen und Einsehen verhalten sich wie Ausschhinstellen und In-sichaufnehmen (c). Was für den Hervorbringenden Ausdruck ist, steht jedem anderen da als Zeichen (d). Die dargestellte Sittlichkeit kann wieder auf die Erweckung der Sittlichkeit wirken (e). Ohne Einsicht läßt sich kein Handeln beginnen. Mangel an Einsicht würde Abirrung vom Sittlichen bedeuten (f). Die Einsicht ist so maßgebend, daß sie keiner Heteronomie geopfert werden kann. Wir verteidigen daher die Autonomie der sittlichen Einsicht gegen die Angriffe Max Schelers (g).

(a) vgl. II 259, 6 bis 8

(b) II 88

(c) II 270, 50 f; 311, 211; 259, 5; 378, 18; 316, 237; vgl. Chr. Gl. 6, § 59

(d) II 305, 176

(e) II 81; 74

(f) II 81. Vgl. in Anhang 21 auf S. 215 dieser Arbeit

(g) Form. 503 f; 100 f; Vom Wesen der Philosophie, S. 79



Scheler will an der Autonomie des Wollens festhalten, sucht aber von ihr die Autonomie der sittlichen Einsicht zu scheiden. Am Phänomen des Gehorsams versucht Scheler zu zeigen, daß Einsicht heteronom bestimmt sein kann. Schelers Trennung zwischen Wollen und Einsicht wird allerdings schon da hinfällig, wo Scheler einen blinden Gehorsam ablehnt. Wer nicht blind sein will, muß sehen, muß selbst sehen. Gewiß hat Scheler darin Recht, daß einem Handelnden der Überblick über den Zweck seines Handelns abgehen kann. Nur ist die Einsicht, daß der Befehlsgeber eine bessere Einsicht hat als ich, auch eine Einsicht, und zwar eine autonome! Einsicht in die bessere Einsicht eines anderen ist auch eine Einsicht. Wäre sie keine autonome Einsicht, würde sie auf Suggestion beruhen. Einsicht ist noch nicht heteronom, wenn sie sich nicht auf den Zweck der Handlung, sondern auf einen Willen richtet. Man kann auch den Willen eines anderen wollen, nämlich sofern sich dieser zu erkennen gibt.

Einem undurchsichtigen Willen kann man nicht folgen. Gehorsam entartet zum Kadavergehorsam, wo man sich der eigenen Entscheidung darüber entheben wähnt, ob ein anderer den guten Willen und ein höheres Maß an Fähigkeiten und Kenntnissen sowie die Einsicht und Übersicht gewährende Position (a) hat, um Autorität beanspruchen zu können. Gehorsam kann nur der fordern, den man sehend weiß und sehen sieht. Wer fremder Einsicht folgt auf Grund eigener Einsicht, folgt nicht nur fremder Einsicht. Kein Wille, weder der eigene noch ein fremder, kann getan werden, wo er nicht einsichtig wäre. Ohne eigene Augen kann man auch nicht mit denen eines anderen sehen. Scheler sagt selbst, daß ein fremder Wille vollbracht werden kann, wo er sittlich begreiflich ist (b). Die Autonomie der Einsicht kann der Autonomie des Wollens durchaus vorangehen und bewirken, daß ein Wollen nicht heteronom bleibt. Bei heteronomer Einsicht droht hingegen auch das Wollen heteronom zu werden. Ob man will, was und nur weil der andere will, oder ob man will, wo nur der andere sieht,

---

(a) vgl. Metzger, S. 301 Anm. 3  
(b) Form. 101

bedeutet keinen großen Unterschied. Wer Gehorsam leistet, will nur dann gehorchen, wenn er gesehen hat. Wenn das Gute Anblick gewährt und unsere Einsicht auf sich zieht, bzw. wenn "Einsicht in das Gute allein ursprünglich bestimmen kann, was gut sei", können Autonomie des sittlichen Erkennens und Autonomie des sittlichen Wollens nicht zwei "grundverschiedene" Dinge sein (a).

Es wäre jedoch Willkür, sich bei den Erörterungen über das Verhältnis von sittlichem Wollen und sittlicher Einsicht auf die Individualethik zu beschränken. Wollen und Einsicht kommen zu einer Einheit nicht nur in einer Einzelperson, sondern auch in einer Gesamtperson. Es ist zwar bezweifelt worden, ob sich eine Gruppe als Person denken läßt, und ob es sinnvoll ist, von dem Wollen und der Einsicht einer Kollektivperson zu sprechen (b). So hat Simmel die absolute Individualität des Einzelnen als den alleinigen Träger der freien Sittlichkeit bezeichnet (c). So gibt es für Max Weber keine handelnde Kollektivpersönlichkeit; nur das Handeln der Einzelnen lasse sich deutend verstehen; nur das Handeln von einer Person oder von mehreren einzelnen Personen sei sinnhaft verständlich; etwas anderes als ein Einzelindividuum lasse sich nur uneigentlich als Person bezeichnen (mag ein solcher Sprachgebrauch zuweilen - z.B. für juristische Erkenntniszwecke - auch unerläßlich sein (d)). Wir folgen Schleiermacher, für den z.B. ein Volk oder eine Familie ganz auf dieselbe Weise eine Person ist wie ein einzelner Mensch (e). Eine "moralische" Person muß auch als

- 
- (a) Zu Scheler, Form. 101 Anm. 2. Gegen die Trennung der Einsicht vom Wollen vgl. S. 49 dieser Arbeit  
 (b) vgl. P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 97 f  
 (c) S. 43. Anders Schleiermacher. Die Vernunft muß die Schranken der Persönlichkeit durchbrechen (I 465; II 597; CS 510; vgl. Reden IV 142. 146; II 158; 315, 229). Die "Vernunft überhaupt" ist das Maß des ethischen Prozesses. Die Persönlichkeit ist ein negatives Moment, sofern jedes handelnde Subjekt nicht die ganze Vernunft ist (II 549, 109; 195; 261, 18; 91; 177; 577; 609, 11; 612, 17; 614, 21; 299, 149; 268, 36; 413, 1; 441, 34; 180; 211; 92; 468, 13). Der Geist ist nichts Persönliches, sondern ein schlechthin Gemeinsames (CS 475)  
 (d) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 6.8 f  
 (e) II 604 f; 461, 13; 482, 2; 667; CS 461. 490; II 454



eine physische begriffen werden; umgekehrt ist auch der einzelne Mensch weder ausschließlich noch im Grunde eine physische Person (a). Im höchsten Gut ist nichts Handlung eines Einzelnen, sondern alles gemeinschaftlich (b). "Der einzelne ... ist, wenn man von der leeren Dichtung eines völlig isolierten Zustandes abstrahiert, teils nur in einem sehr engen Gebiet allein und abgeschlossen zu ergreifen, teils aber auch kann man ihn innerhalb dieses Raumes doch nicht vollständig verstehen" (c). Die Individualität des Einzelnen ist eingewurzelt in größere Individualitäten (d).

Wo eine Gesamtperson handelt - manche Probleme können nur sozial gelöst werden (e) - kann es den beteiligten Einzelpersonen an Einsicht mangeln. Trotzdem ist hier die Autonomie der Einsicht nicht verlorengegangen. Im sozialen Handeln ist nämlich nicht die Einzelperson, sondern die Gesamtperson in den Blick zu nehmen (f). Wo eine Gesamtperson handelt, kann auch nur nach der Autonomie bzw. Heteronomie dieser Gesamtperson gefragt werden. Wo eine Einzelperson als Glied einer Gesamtperson handelt, kommt es auf das Handeln der Gesamtperson an (g). Sittliche Einsicht bzw. sittliche Blindheit der Einzelnen ist hier nur von Belang, sofern sie soziale Einsicht oder Blindheit ist. Auf Autonomie

- 
- (a) II 605. Anders Walz, S. 42. Zur moralischen Person Chr. Gl. 6, § 116, S. 230. 231; § 121, S. 268; § 125, S. 289; CS 355. Samson deutet die moralische als juristische Person (S. 63 Anm. 61)
  - (b) Es gibt für Schleiermacher auch Pflichten und Tugenden einer Gruppe (I 358; doch vgl. S. 12 und S. 21 f dieser Arbeit, sowie II 407 Zus.; I 390 f). Von Tugenden und Pflichten einer Gesamtperson läßt sich nur reden unter Voraussetzung der Arbeit am höchsten Gut.
  - (c) I 447; vgl. 458
  - (d) II 166
  - (e) vgl. H. Falcke, S. 118
  - (f) Den Begriff des sozialen Handelns verdanken wir Max Weber. Für Max Weber ist soziales Handeln am Verhalten anderer orientiertes Handeln (Wirtschaft und Gesellschaft, S. 11). Wir verstehen das soziale Handeln nicht nur von dem her, woran es orientiert ist, sondern auch von dem her, wovon es ausgeht.
  - (g) Im sozialen Handeln ist die Einzelperson für ihr eigenes Verhalten viel weniger verantwortlich als für das Handeln der Gesamtperson. Wäre es im sozialen Handeln nur um das Handeln des Einzelnen zu tun, könnte es am klügsten sein, gar nichts zu tun.

der sittlichen Einsicht kann keine Gesamtperson verzichten. Mit dem Sprung in die Sozialethik ist man keineswegs der Autonomie enthoben. Daß nicht jedes Glied einer Gesamtperson im Bereich des sozialen Handelns Einsicht haben kann, darf nicht dahin führen, daß die Gesamtperson nichts mehr sieht. Obwohl die Glieder einer Gesamtperson der eigenen Einsicht entbehren können, setzen sie ihre Kraft daran, die Gesamtperson einsichtig zu machen (z.B. bei der Auswahl der Führung). Die Einzelpersonen haben vor allem dafür Sorge zu tragen, daß die Gesamtperson sehend bleibt.

Überblicken wir die letzten 10 Kapitel unserer Arbeit, können wir zusammenfassen: Sofern Tugendlehre und Pflichtenlehre vom Gewirkten absehen, erfassen sie das wirksame Moment im Sittlichen nicht. Sofern in ihnen das Produkt des Handelns nur unsichtbar enthalten ist, beachten sie das darstellende Moment im Sittlichen nicht. Was mit Tugend und Pflicht hier nicht zu fassen ist, wird erst greifbar bei der Berücksichtigung der Güter. Die Güter sind sowohl das Gewirkte als auch das Darstellende. Von daher wird begreiflich, warum Schleiermacher den Charakter des wirksamen und darstellenden Handelns nicht in Tugendlehre und Pflichtenlehre, sondern in der Güterlehre erläutert (a).

D Im Gegensatz zur Kantischen Pflichtform erfaßt die Güterlehre das Sein, das der eigentliche Gegenstand der Ethik ist

Mit dem Thema unserer Arbeit ist die Aufgabe gestellt, die ethische Form zur Darstellung zu bringen, die dem Gegenstand der Ethik am besten gerecht wird. Diese Aufgabe wäre um vieles einfacher, wenn schon unumstritten wäre, was der eigentliche Gegenstand der Ethik ist. Das ist aber nicht der Fall. Wir müssen bei unseren Überlegungen immer wieder

---

(a) Wenn in der Tugendlehre die Einteilung nach Erkennen und Bilden benutzt wird, wird auf das höchste Gut verwiesen (II 392, 10)



prüfen, was denn das Thema der Ethik ist. Im folgenden wird zu klären sein, was den Inhalt der Ethik ausmacht: das, was ist - oder das, was nicht ist und sein soll.

Von der Frage, ob das Sein oder das Sollen der eigentliche Gegenstand der Ethik ist, ist die Entscheidung abhängig, ob einer Ethik die Form der Güterlehre oder die der Kantischen Pflichtenlehre zu geben ist. Während die Sätze der Pflichtenlehre Kants imperativisch sind, sind die der Schleiermacherschen Güterlehre indikativisch. Kants Pflichtenlehre spricht aus, was sein soll; Schleiermachers Güterlehre beschreibt, was ist. Kants Pflichtenlehre fordert und gebietet; die Güterlehre Schleiermachers hat die Form der "schlichten Erzählung" (a).

Schleiermacher entscheidet sich für eine beschreibende Ethik. Daß eine Güterlehre das Produkt des Handelns zur Anschauung bringt, ist für Schleiermacher nicht der einzige Vorteil, den sie gegenüber der Kantischen Pflichtform bietet. Schleiermacher stellt die Güterlehre auch eines anderen Vorzugs wegen an den Anfang seiner Betrachtungen, von dem wir im folgenden zu reden haben.

1. Nach Kant muß bei der reinen Vernunft die Triebfeder gänzlich fehlen. Für Schleiermacher ist ein Sollen, das nicht treibendes Motiv ist, bloße Theorie

Während für Schleiermacher Handeln und Tätigkeit zusammengehören mit Kraft (b), läßt Kant die Kraft, aus der die einzelnen Handlungen hervorgehen, außer acht. Bei der reinen Vernunft muß die Triebfeder gänzlich fehlen; daß die Idee einer intelligiblen Welt selbst die Triebfeder sei, läßt sich nicht begreiflich machen (c). Kant kann nicht sagen, warum das Gesetz zur Erfüllung der Pflicht bewegt, und weiß kein Interesse ausfindig zu machen, welches der Mensch am moralischen Gesetz nehmen könnte, sondern bemerkt in falscher Bescheidenheit: "Das zu erklären, dazu ist alle

---

(a) II 80; 250, 45

(b) II 540, 75

(c) Grundlegung 93 (462)

menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren" (a). Zwar besteht eine Kausalität der Vernunft, die Sinnlichkeit ihrer Prinzipien gemäß zu bestimmen; doch ist es gänzlich unmöglich einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe (b). Das Problem, wie reine Vernunft praktisch sein könne, ist nicht zu lösen (c).

Schleiermacher lehnt diese Problemstellung ab. Während Kant zwischen reiner und angewandter Ethik unterscheidet, kann für Schleiermacher keine Ethik gelingen, die von dem Gegensatz zwischen reiner und angewandter Wissenschaft den Ausgang nimmt; dieser Gegensatz finde für die Ethik eben so wenig statt als für die Naturwissenschaft. Der Gegensatz zwischen reiner und angewandter Ethik entsteht aus einer Verwechslung (d). Es kann weder eine reine noch eine angewandte Ethik geben; der Gedanke einer angewandten Ethik ist nicht minder leer als der einer reinen. Reine Sittenlehre ist eine Nichtigkeit; angewandte Sittenlehre ein Mißverständnis. Eine angewandte Ethik ist genau so wenig reales Wissen wie eine reine. Eine angewandte Ethik darf keineswegs nur Anwendungen enthalten, sondern müßte auch für sich von vorn anfangen (e). Das Bedürfnis nach ihr entsteht nur bei Ungenauigkeit der sittlichen Bestimmungen innerhalb der reinen Ethik (f). "Schleiermacher widerspricht jeder Scheidung des Theoretischen und Praktischen in deren Ansprüchen ans sittliche Handeln" (g).

---

(a) Grundlegung 92 (461); 90 f (460); pr. Vn. 85

(b) Grundlegung 91 (460)

(c) Grundlegung 92 (461)

(d) im Zusammenhang II 548, 106 - 549, 108; 635, 106; 504, 88 - 505, 90; 252, 55

(e) I 318

(f) I 320 vgl. v. Ungern-Sternberg, Freiheit und Wirklichkeit, S. 160

(g) v. Ungern-Sternberg, Freiheit und Wirklichkeit, S. 358. Schleiermacher hält die Trennung nach einer praktischen und einer theoretischen Seite nicht für wesentlich; die Bezeichnungen "theoretisch" und "praktisch" seien nicht völlig genau (Kurze Darstellung § 223). Sittliches Denken ist weder theoretisch noch praktisch, sondern ereignet sich vor dieser Unterscheidung (vgl. M. Heidegger, Humanismus, S. 42)



Während Kant rein formal zu verfahren meint, wenn er die moralischen Gesetze aus dem allgemeinen Begriff eines vernünftigen Wesens überhaupt ableitet (a), rügt Schleiermacher die Zweideutigkeit in dem Begriff "ein vernünftiges Wesen". Dieser Ausdruck kann sowohl bedeuten "ein solches, welches die Vernunft hat als Vermögen, als auch ein solches, welches von ihr wirklich getrieben und dessen übriges also von ihr gehabt wird. Kant nun muß voraussetzen, jedes vernünftige Wesen in dem ersteren Sinne wolle auch eins in dem letzteren sein, und sein Grundsatz geht aus auf die Vollkommenheit eines solchen. Warum also dies nicht ebenfalls ein Angestrebtes, eine Materie des Wollens zu nennen sei, mögen andere besser begreifen" (b).

In der "Kritik der praktischen Vernunft" will Kant zwar nicht den Grund anzeigen, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, aber a priori aufweisen, was, sofern es eine solche ist, sie im Gemüt wirken muß (c). Das Gesetz tut der Sinnlichkeit Abbruch und erweckt damit in ihr Schmerz und Unlust. Darüber, daß die die Moralität hindernde Sinnlichkeit eine Einbuße erlitten hat, entsteht ein positives Gefühl (d). Es ist nicht die Sinnlichkeit, sondern der Intellekt, an dem das positive Gefühl der Sittlichkeit wirksam wird. Für die Sinnlichkeit kann es ja nicht angenehm sein, wenn ihresgleichen beschränkt und beschnitten wird und somit eine "Demütigung" erfährt (e). Am Intellekt, der eben noch alles Sinnliche verwarf, "hängt" nun selbst ein Sinnliches. Kant, "der uns zuvor eine Tugend aufgestellt, welche es nicht nur verachtete, irgendeine sinnliche Triebfeder zu Hilfe zu nehmen, sondern auch den größten Abscheu dagegen bewies, nur von so etwas reden zu hören; er, der bis zum Enthusiasmus von ihrer Bewunderung durchdrungen war, zeigt uns neben dieser verehrungswürdigsten und keuschesten Lukretien eine Dirne, welche nur niedrige Reize auszukramen weiß, ja er geht so weit, sie für eine notwendige Begleiterin und Dienerin der ersten auszugeben" (f). Das Gesetz

- 
- (a) Grundlegung 33 (412); 52 (427)
  - (b) I 51
  - (c) S. 85
  - (d) S. 86
  - (e) S. 92
  - (f) Denkmale, S. 10 f

wirkt bei Kant nichts im Gemüt, sondern zerstört in dem Wahn, selbst und von sich her ein Gemüt produzieren zu können (a), das Gemüt. Der Intellekt muß selbst begehren, wenn das Gesetz das menschliche Begehrungsvermögen zunichte gemacht hat. Ein begehrender Intellekt aber verliert alle Selbständigkeit gegenüber der Sinnlichkeit (b).

Für Schleiermacher entsteht das positive Gefühl der Sittlichkeit nicht aus der Betrachtung einer gebrochenen Sinnlichkeit, d.h. als Schadenfreude, sondern es stellt sich nur dort ein, wo sich die Sinnlichkeit von der Vernunft in Gebrauch nehmen läßt. Nicht die Verdrängung, sondern das Aufnehmen der Sinnlichkeit konstituiert die sittliche Kraft. Es sind nicht zwei verschiedene Sinnlichkeiten, von der die eine "gedemütigt" und die andere gefördert wird, sondern es ist ein und dieselbe Sinnlichkeit, die von der Vernunft in ein Höheres aufgenommen wird. Nicht etwa erscheint das sinnliche Gefühl von Anfang herein gemäßigt; der Weise ist ganz anders konstruiert; in ihm wird das Sinnliche gleich in seinem Entstehen von einem Höheren belebt ein Sittliches (c). Während Kant die Sinnlichkeit wie eine Dirne behandelt, die erst in den Schmutz hinabsteigen muß, ehe sie in bessere Kreise Eingang finden und aufsteigen kann, geht Schleiermacher mit der Sinnlichkeit gleichsam wie mit einer Dame um, von der er weiß, wie sie sich nach dem Himmel sehnt.

Die Kantische Formel "Achtung für das Gesetz" ist ein wohlgewählter Ausdruck (d). Für Kant existiert das Sittengesetz zunächst als Gedanke; erst danach kommt hinzu die Achtung vor ihm. Für Schleiermacher hat ein Gesetz, das keine Achtung findet, keine Wirklichkeit; es ist lediglich ein theoretischer Satz. Das Gesetz ist nur dann ein Reales, wenn es Gedanke ist und zugleich Achtung genießt. Ein Gesetz, das als Gedanke unabhängig von seiner Beachtung gegeben wäre, wäre etwas Leeres. Nur das Gesetz ist wirklich, das auch anerkannt wird. Daher ist es unmöglich, zwischen dem Gedanken

---

(a) Kant will durch "Abbruch" eines Gefühls ein Gefühl erzeugen (S. 85)

(b) vgl. I 401

(c) I 364

(d) zum folgenden I 407



des Gesetzes und der Anerkennung des Gesetzes zu trennen. "Es ist nur ein und dasselbe oder ein und derselbe transzendente Akt, wodurch die Vernunft praktisch wird, das heißt als Impuls besteht, und wodurch es ein Sittengesetz gibt" (a). "Wenn das Gesetz bloßer Gedanke wäre, ohne zu treiben, so wäre die sittliche Welt eine bloß eingebildeste" (b). Eine sogenannte Geltung, die "gelten" soll, obwohl ihr ein Nichtsein "anhängt", "gilt" auch nicht. Werte ohne Wertträger wären für Schleiermacher bloße Theorie (c).

Das Sittliche braucht nicht noch gesollt zu werden, wenn es gewollt wird. Wo das Sittliche gewollt wird, ist es bereits. Die Richtung des Wollen ist das ethisch Reale. "Nun also, wenn das Gesollte auch nur gewollt oder angestrebt wird, so ist es auch" (d). Weil das hervorbringende Sein oder das Wesen das eigentliche Objekt des Wissens ist, muß das ethische Wissen als Ausdruck eines Seins aufgefaßt werden. Die bestimmende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein. Die Kraft, aus der die einzelnen Handlungen hervorgehen, muß als seiend vorausgesetzt werden.

2. Das Wollen ist das eigentlich ethisch Reale. Da kein Bewegendes denkbar ist ohne ein Bewegtes, kein Willen ohne ein Gewolltes, können Motiv und Effekt nicht getrennt werden.

Schon Vorländer wandte sich gegen das Mißverständnis, als müsse eine Ethik, der es auf den Effekt des Handelns ankommt, gering von der Gesinnung und vom Motiv denken (e). Die Handlung ist für Schleiermacher nur dadurch sittlich,

---

(a) I 407

(b) II 633, 63

(c) Werte bestimmen weder ein Sein, noch "konstituieren" sie die Wirklichkeit. Näheres in Anhang 7 auf S. 180 dieser Arbeit

(d) Zum Zusammenhang I 154; II 633, 63; 493, 30; I 408; II 246, 10; vgl. II 94: "Es ist kein Soll, keine Beschränkung, sondern unmittelbar selbst gegeben im Organisieren der Vernunft"

(e) S. 138 f. 132. 340

daß die Gesinnung sie tut (a). Motiv und Effekt sind gleichermaßen zu berücksichtigen (b). Effekt und Wollen lassen sich einander nicht entgegensetzen; gerade das Werk, der Effekt ist ein Gewolltes. Das Wollen ist kein bloß Innerliches, sondern intentional und ein auf-etwas-aus-Sein, nicht nur ein "ruhendes Wollen", wie sich Luthardt ausdrückt (c). Das Wollen ohne ein Gewolltes wäre etwas Leeres (d). Ein recht verstandenes Wollen ist das ganze Thema der Ethik. Wer das Wollen in seine Mannigfaltigkeit verfolgt, hat die Ethik konstruiert (dial 283). In der Ethik kann alles auf den Willen bezogen werden (I 163). Aus dem sittlichen Standpunkt wird alles auf die eine Kraft des Willens zurückgeführt (e). "In der sittlichen Bedeutung nämlich ist Handeln gleich dem Wollen; wo ein wirkliches Wollen ist, da ist auch gehandelt, keine Tat aber ist eine Handlung als nur durch das Wollen. Welche Handlung nun ihrer Natur nach mit keinem Wollen verbunden sein kann, die ist auch nicht sittlich; und insofern ist freilich das Willkürliche die Grenze des Sittlichen, aber nur das an sich Unwillkürliche ist ausgeschlossen". Was Schleiermacher im Gegensatz zum Gesetz die Sitte nennt, ist nichts außer dem Willen der einzelnen, sondern ist die Übereinstimmung dieser einzelnen Willen (f). Eine Handlung ist nicht gerechtfertigt, wenn sie zwar getan, aber nicht gewollt wird. Es ist unsittlich zu tun, was man nicht will. Dabei ist es relativ gleichgültig, ob der Wille oder die Tat Schaden nimmt, ob man also unwillentlich Gutes tut oder widerwillig Ubles vollbringt. Ethisches Handeln und Wollen

---

(a) II 233

(b) Fritzsche, Ethik, S. 206. Schleiermacher legt aufs Motiv schon darum starkes Gewicht, weil er Theologe ist. Das Motiv ergibt sich für ihn aus der durch die Gemeinschaft mit Christo, dem Erlöser, bedingten Gemeinschaft mit Gott (Luthardt, Geschichte, S. 632). Das christlich fromme Selbstbewußtsein gibt sich als Antrieb kund (Kurze Darstellung §223). Mit der Botschaft, daß der alte Mensch nicht mehr sei, ist gegeben der Wille einer sittlichen Existenz überhaupt (vgl. CS 607). Dieser innere Anfang ist der eigentliche Wert der Tätigkeit (CS 635)

(c) Geschichte, S. 628

(d) vgl. S. 24 dieser Arbeit

(e) I 239. Unter Willen ist das Ineinandersein von Vernunft und Trieb zu verstehen (II 563,3)

(f) I 441



decken sich. Ein Handelnder, der nicht weiß, was er will, handelt nicht sittlich. Ethisches Wollen ist erkanntes Wollen. Wer ethisch handelt, weiß, daß er will, was er bewirkt. Wer nicht weiß, was zu wollen ist, kommt zur Klarheit über sein Wollen, wenn er erfährt, was zu tun ist. Wer nicht weiß, was zu tun ist, kommt zur Klarheit über sein Tun, wenn er in Erfahrung bringt, was er will. Zu beteuern, man habe die Tat nicht gewollt, bedeutet nicht Rechtfertigung, sondern Selbstanklage.

Kräfte des Verstandes, die zu berücksichtigen insofern wesentlich ist, als Sünde aus Dummheit entspringen kann (a), sind nicht unabhängig vom Willen (b). Wohl läßt sich die verstandesmäßige Einsicht auch als Naturgabe, d.h. als unabhängig vom Willen gegeben, ansehen; doch bekommt sie auf ethischem Gebiet eine Bedeutung erst dann, wenn sie durch den Willen in Übung und Tätigkeit gesetzt wird. Der Verstand vollbringt nichts Ethisches als durch den Willen und für den Willen, durch welchen und für welchen er ist. Der Zustand des Erkenntnisvermögens wird mit Recht außerhalb der Sittenlehre behandelt, sofern er sich abgesondert vom Willen betrachten läßt (c). Schleiermacher betrachtet als Ethiker die intellektuelle Einsicht in die objektiven Gegebenheiten nicht als Vermögen, sondern als tätige Kraft. Die tätige Kraft ist der Wille allein. Der Wille bemächtigt sich eines Vermögens und verwandelt es in tätige Kraft.

Mit dem Willen ist die ganze Handlung gegeben. "Der Entschluß ist ethisch betrachtet die Handlung". "Durch die Willensbestimmung wird eine Handlung vollendet. Was noch auf dieselbe folgt, ist entweder körperlicher Mechanismus oder symbolische Darstellung. Es hat mir jemand versprochen, ein Kleid zu machen, von dem Augenblick an, da er seinen Willen erklärt hat, tritt die Begebenheit ein; sie fängt nicht etwa erst an, sondern ist schon ihrem Wesen nach vollendet, denn die Kausalität ist bestimmt. Das folgende ist Wirkung,

---

(a) Fritzsche, Ethik, S. 207. Vgl. in Anhang 21 auf S. 215 dieser Arbeit

(b) zum folgenden vgl. I 154 f

(c) I 163 f. Anders Scheler, Form. 101

Mechanismus. Es sagt jemand, er will von diesem Gericht nicht essen, die Handlung ist vollendet; daß er weitergibt, daß er den Teller umkehrt, ist eine symbolische Darstellung" (a).

Schleiermacher wirft Kant nicht vor, daß er dem Willen einen breiten Raum gebe. Im Gegenteil, Kant faßt den Willen eher zu eng, wenn er nur vom Wollenden, aber nicht eigentlich vom Gewollten redet (b). Es gibt kein Bewegendes, ohne daß etwas bewegt wird. Es gibt kein Bewegendes ohne ein Bewegtes. Da ins Bewegende das Bewegte mit einbezogen ist, würde das Motiv den Effekt nicht aus-, sondern einschließen. An Kant ist weniger zu tadeln, daß er die Ethik vornehmlich aufs Motiv gründet, als daß er Motiv und Effekt auf eine Weise einander entgegensetzt, daß ihm die Betrachtung des Effekts unmöglich wird. Was Kant tut (daß er aufs Motiv achtet), ist nicht so anfechtbar wie das, was er nicht tut (daß er den Effekt außer acht läßt). Ein Motiv kann nicht rein sein, wenn das, was es bewegt, verdorben und verderbend ist. "Schleiermachers Ethik steht im Gegensatz zu Kant, sie berücksichtigt nicht so sehr die Person als den Gegenstand des Handelns" (c). "Wer im Zweifel ist, ob er recht handelt, darf nicht nur nach innen schauen, sondern muß auch nach außen schauen ..." (d).

### 3. Kants Sollen ist letztlich ein Wollen. Das Sollen hat eine beschränkte Berechtigung im Politischen

Schleiermacher hält Kants Pflichtenlehre, die apodiktisch gebietet, für ein unverständliches Orakel (e). Die Wirkung der Forderungen beruhe bei Kant nur auf der magischen Kraft der Formeln. Sein Sollen könne daher nur wie ein Zauber

(a) I 207; Denkmale, S. 70; vgl. II 461, 11

(b) Der Wille ist für Kant sich selbst Gesetz und unabhängig von den Gegenständen des Wollens (vgl. Grundlegung 67 (440))

(c) R. Heinze, S. 12

(d) Fritzsche, Ethik, S. 206

(e) I 25; 451; 406; 400 Dial. 137. Auch Scheler empfindet den ein wenig magischen Charakter der Kantischen Pflichtidee (Form. 206)



erscheinen. Schleiermacher will, wie sehr man sich auch schon damit abgefunden hat, sich nicht dabei zufriedengeben, daß das Sollen auf dem Gebiet der rationalen Sittenlehre immer etwas Geheimnisvolles und Unerklärliches an sich hat. Die Imperative seien als Denken der Handlung oder des Werkes nicht bestimmt genug und also auch als Wissen unvollständig.

Schleiermacher behauptet, auf ethischem Gebiet ließe sich ein Sollen als solches gar nicht nachweisen (a). Wo ein "Du sollst" ausgesprochen wird, müssen zwei Willen gedacht werden. Der eine Wille gebietet, der andere soll gehorchen (b). Der eine Wille redet den andern an und stellt an ihn eine Zumutung. Eine Ethik des Sollens wäre weit weniger geheimnisvoll und undurchsichtig, wenn diese zwei Willen, zwischen denen eine Anrede möglich ist, sich irgendwie unterscheiden ließen. Kant behalf sich, indem er den Menschen ansah als Glied der intelligiblen Welt und als Glied der Sinnenwelt (c). Kant ließ die praktische Vernunft die Sinnlichkeit anreden - aber es kam nur zu einem Monolog; denn die Sinnlichkeit vernimmt - wie Schleiermacher scharfsinnig bemerkt - noch nicht einmal das bloße Wort. Kant gab sich die redlichste Mühe, Unterscheidungen zu treffen, wo gar nichts unterschieden werden kann. So könnte zwar oberes und unteres Begehrungsvermögen, Vernunft und oberes Begehrungsvermögen, die Vernunft überhaupt und an sich und die Vernunft des einzelnen gegenübergestellt und voneinander abgehoben werden: Doch Schleiermacher meint, hier noch nicht einmal auch nur einen halb eingebildeten Unterschied finden zu können. Ein Sollen ist nur da, wo ein Seiendes ein anderes beansprucht. Es ist völlig unerfindlich, wie ein Sollen da statthaben kann, wo ein Gebietender und ein Gehorchender sich gar nicht voneinander abgrenzen lassen (d).

---

(a) I 408

(b) zum folgenden I 400 f

(c) Grundlegung S. 83 f (454)

(d) Die Nötigung durch einen fremden Willen ist nichts als eine leere Erscheinung. Es ist unnötig und den Gesetzen der Sparsamkeit zuwider, einen entfernteren Willen zu bemühen, um durch dessen Nötigung zu bewirken, was auch ein näherer schon ausrichtet. Und woher käme wohl auch

Eine Zumutung ist allerdings nicht nur dort denkbar, wo zwei Willen unterschieden werden können. Es gibt auch eine Zumutung, die ein Seiendes an sich selbst stellt. Diese Zumutung vollzieht sich nicht unter der Form des Sollens. Ein Wille, der sich selbst etwas sagt, will nur. Wo ein Wille sich an sich selbst wendet, verliert das Sollen ganz seinen eigenen Charakter. Das Begehren, selbst etwas zu tun (a), läßt sich nicht als Sollen begreifen. Wo nur ein Selbstgespräch, aber keine Anrede statthat und nur ein Selbstanerkennen, aber kein Anerkennen eines anderen zu finden ist, ist kein Raum für ein Sollen. Daß sein Sollen im Grunde nur ein Wollen ist, muß übrigens Kant selbst einräumen (b). Sein "Du sollst" ist ein "Ich soll" und dieses ein "Ich will".

Das Sollen hat nur darum in der rationalen Sittenlehre einen so breiten Raum einnehmen können, weil man das Politische als die Urform ansah, nach der die Ethik ausgerichtet werden müßte (c). Die Pflichtenlehrer pflegen das Ethische in die Form des Politischen zu kleiden (d). Im Politischen spielt das Sollen eine wichtige Rolle (e). Gesetzgeber und Staatsbürger stellen zwei unterscheidbare Größen dar, zwischen denen das Aussprechen eines Sollens möglich

---

dem Willen eines anderen die verpflichtende Kraft, wenn sie ihm nicht eingeräumt wird zufolge einer Idee, deren Anwendung und Herrschaft immer wiederum von dem eigenen Willen abhängt? (I 144 f; vgl. aber CS 116)

- (a) So spricht Kant von dem Verhältnis eines autonomen (Grundlegung 58 (433); 60 (434)) Willens zu sich selbst (Grundlegung 51 (427))
- (b) Grundlegung 84 (455). W. Loew, der der Ansicht ist, Schleiermachers Problem bliebe in der psychologischen Vorarbeit stecken, bringt keine Argumente, die Schleiermacher nicht schon bei Kant gelesen hätte (S. 87 f)
- (c) I 415
- (d) I 236 f. Zur Kritik an einer ausschließlich politischen Bestimmung des höchsten Gutes vgl. Anhang 8 auf S. 186 dieser Arbeit
- (e) "Indem in dem Erwachen (des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit einer Masse) das Allgemeine hervortritt, stellt es sich zugleich dem Einzelnen gegenüber; und dies ist das Entstehen des Gesetzes im weitesten Sinn des Wortes" (II 651,84). Das eigentliche Gebiet einer Ethik, in der der ganze kategorische Imperativ sein Wesen treibt, ist nicht die individualisierte, sondern die vage Gemeinschaft (II 123)



ist. Im Politischen läßt sich ein Zwiespalt gegen das Gesetz finden, der die Formel des Sollens rechtfertigen könnte (a). Nur kann die Ethik mit derartigen politischen Gegebenheiten sich nicht zufriedengeben und analog verfahren. Im Gegenteil, das Politische kann, wo man sich bei dem einmal erreichten Zustand nicht begnügen will, nur von der Ethik her aufgebaut werden. Der Gegensatz zwischen Politik und Moral muß aufgehoben werden (b). Das politische Leben muß ein selbsttätiges sein (c). Auf einer wahrhaft sittlichen Stufe des Lebens im Staat bedarf der einzelne Wille keiner Bestimmung durch ein "Du sollst". Wo die allgemeine richtige Einsicht in das allgemeine Wohl verbreitet ist, brauchen nur die vorhandenen Umstände dargelegt zu werden, um einen gleichmäßigen Entschluß aller einzelnen hervorzurufen; hier verschwinden Gesetz und Soll. Ein Staat ist desto vollkommener, je mehr Sitte und je weniger Gesetz, d. i. je weniger "leidentliches Nachbilden" ist (d). In diesem Stadium stellen gesetzgebende und vollziehende Tätigkeit keinen Gegensatz mehr dar. Die Unterscheidung zwischen der einzelnen Handlung und dem Bewußtsein dessen, was zu tun ist, fällt hier nicht mehr zusammen mit der Unterscheidung von zwei fremden Willen. Tat und Bewußtsein der Tat gehen aus einem Willen hervor und machen das Soll gegenstandslos.

4. Das Sollen ist nicht das Besondere des ethischen, sondern des beschaulichen Wissens (im Gegensatz zum empirischen)

Das Sollen ist nicht das specificum eines ethischen Satzes, sondern hat seinen Ort überall da, wo Erscheinung und Urbild, das ideierende und das empirische Element, das Element der Intuition und das der Erfahrung auseinandertreten (e).

---

(a) II 80

(b) CS 279. Schleiermacher kann Begriffe wie "antipolitisch" und "unchristlich" in einem Atemzug nennen (Samson, S. 69 zu CS 334)

(c) Vorländer, S. 84; vgl. I 236

(d) I 403 f; CS Beilage C, S. 161; I 237; vgl. Schischkin, S. 359

(e) vgl. P. Tillich, Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 174. 176

Diese Abweichung von dem Urbild ist in der Naturwissenschaft genau so zu finden wie in der Ethik. Auch in der Naturwissenschaft kann eine Insuffizienz und ein Mangel der Gewalt eines Prinzips gegeben sein. Schleiermacher erinnert an das Auftreten von Krankheiten oder das Vorkommen von Mißgeburten. Ein Baum, der verkrüppelt ist und verkümmert, ist nicht so, wie ein Baum sein kann. Wer das Urbild des Baumes kennt, kann sagen, daß der Baum hinter sich selbst zurückbleibt. Wem das Sein des Urbildes vertraut ist, kann bestimmen, wie der empirische Baum sein "soll". Der Geist trägt also das Soll nicht nur für die Vernunftseite, sondern auch für die Natur in sich. Die Naturwissenschaft kann daher Ausdruck eines Sollens sein und das Sollen zum Gegenstand haben. "Jede organische Natur hat ihre Regel, ihr Sollen; und wer darum nicht weiß, wie kann der sie kennen?" (a). Daher läßt sich der Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Ethik mit Kant nicht bestimmen als Unterschied zwischen Sein und Sollen. Der Unterschied zwischen Sitten- und Naturgesetz ist nur der zwischen Vernunft und Natur (b). Die Sittenlehre ist ihrer Gestalt nach durch die Naturwissenschaft bedingt (c). Bei Luthardt, der in der Schleiermacherschen Ethik die eigentlichen sittlichen Begriffe und Mächte vermißt, steht der völlig verkehrte Satz: "... zwischen dem Sittengesetz und dem Naturgesetz ist im Grunde kein Unterschied, zwar in der Form, weil unter der Herrschaft der Intelligenz, aber nicht im Inhalt" (d). Bei Schleiermacher findet sich die klare Feststellung: "Da die Sittenlehre der Naturwissenschaft nur entgegengesetzt ist, durch den Inhalt des in ihr ausgedrückten Seins, so ist kein Grund zu einer wesentlichen Verschiedenheit beider in der

---

(a) Denkmale, S. 83. "Wenn wir ein Ding unvollkommen in seiner Art nennen, so ist es, weil es dem Begriff nicht entspricht, und eben so umgekehrt" (II 525, 26)

(b) I 409

(c) II 538, 68

(d) Geschichte, S. 630



Form" (a). Der Unterschied zwischen Sein und Sollen verschwände nicht da, wo die Ethik der Naturwissenschaft angeglichen wäre, sondern nur in der Einheit von Intuition und Erfahrung. Nur die Sätze - seien es nun ethische oder naturwissenschaftliche - sind imperativisch, die spekulativ sind. "Jedes theoretische Wissen stellt eigentlich ein Soll auf, und man sucht dann die Verhältnisse des Seins dazu ... Soll wäre das Allgemeine, Sein das Einzelne" (b). Das spekulative Element ist für Schleiermacher beileibe nicht auf die Ethik beschränkt. Ein Sollen hat in der Ethik nur dann mehr Gewicht als in der Naturwissenschaft, wenn die Ethik weniger empirisch und mehr beschaulich verfährt als die Naturwissenschaft (c).

Schon Kant hatte den Zwiespalt, der in der Ethik eine Rolle spielt und das Sollen erforderlich zu machen scheint, verglichen mit dem entsprechenden Zwiespalt in der Natur. So verhalten sich für Kant reiner Wille und sinnliche Begierden ungefähr so wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes (d). Kant ist aber nicht imstande, ein Naturgesetz sich in der Ethik zum Vorbild zu nehmen (e). Da die Naturwissenschaft ein willenloses Sein zum Gegenstand hat, kann für ihn das Sollen hier keine Anwendung finden (f).

- 
- (a) II 537, 63. Da die Ethik von der Physik nur durch den Stoff, das ausgedrückte Sein verschieden ist, so muß sie ihr gleich sein der Form nach (II 497, 49). Physik und Ethik, wie sie nur in den Verhältnissen ihres Stoffes entgegengesetzt sind, können nur eine und dieselbe Form haben (II 250, 46)
  - (b) zitiert nach W. Loew, S. 85 f. Zu der Behauptung Luthardts, Schleiermacher wisse dann nicht mehr zwischen Natur und Sitte zu unterscheiden (Geschichte, S. 626) vgl. schon G. Holstein, S. 67. Natur und Vernunft verhalten sich wie Gewußtes und Wissendes (II 532, 47; 495, 40; 496, 46; 295, 125; vgl. aber II 632, 60). Nur im höchsten Sein ist Vernunft Natur und Natur Vernunft. Nur im Absoluten ist Ethik Physik und Physik Ethik (II 498, 56; 248, 29)
  - (c) I 412 ff; II 537, 63; 633, 63; 496, 46. Zur Unterscheidung zwischen spekulativ und empirisch II 496, 43; vgl. auch II 170
  - (d) Grundlegung 83 (454)
  - (e) I 66
  - (f) Schischkin, S. 339; vgl. aber Schleiermacher I 409

5. Ein Sollen wird da ausgesprochen, wo eine Gesinnung und Handlung gefordert werden, die nicht sind. Das Sollen setzt ein Nichtsein voraus. Kants Sollen ist beschränkend und nicht produktiv

Ein Sollen wird da ausgesprochen, wo etwas werden soll, was vorher noch nicht war. Durch das Befolgen eines Sollens soll aus einem Nichtsein ein Sein werden. Wenn das Gesetz fordert: Du sollst das und das tun ! tut der gehorsame Mensch, was er sonst nicht tun würde. Die Formel "Du sollst" drückt aus, "daß da etwas ist, das werden soll, nicht daß da etwas ist, das ist" (a). Wer ein Sollen ausspricht, will von einem Nichtsein ins Sein rufen. Das Gesetz setzt bei einem Nichtsein ein. Wo das ethische Wissen als Gesetz oder Sollen gestaltet wird, drückt es kein wirkliches Sein aus, sondern ein Nichtsein. Das Nichtsein ist der Ort des Sollens. Ein Sollen ist nur da, wo und insofern ein Nichtsein ist; das bloße Sollen beschreibe nur ein Nichtsein; "ein Soll, das nicht zugleich Sein wäre, bliebe ein Gedanke von Nichts". "Das Soll setzt immer das Nichtgeschehen voraus" (b). "Sollen gilt nur von dem, was unverwirklicht ist" (c). Eine bloß normative Ethik entfaltet nur das Nichtsein (d). Würde das Gesetz bei einem Sein einsetzen, wäre es fehl am Platze. Denn eine Forderung ist überflüssig, die nur fordert, was ohnehin und ohne sie schon geschieht und Sein hat (e). Eine

- 
- (a) Jorgensen, S. 144. Das Sein ist das Ende des Sollens. Ein Gutes, das wesentlich Gesolltes ist, verlöre sein Wesen, wenn es nicht mehr Gesolltes, sondern verwirklicht ist. Ein Gutes, dessen Wesen im Gesollten liegt, müßte geradezu aufhören, das Gute zu sein, und ein sittlich Indifferentes werden, indem es verwirklicht wird (Scheler, Form. 224 f. 201)
- (b) II 545, 93; 633, 63; bei W. Loew, S. 86; CS Beilage C, S. 160; vgl. Scheler, Form. 201. 208. 223. 226
- (c) N. Hartmann, Philosophie, S. 259
- (d) Iwand, S. 52. Nach Iwand ist Schleiermacher der Versuchung aus dem Wege gegangen, Kants kategorischen Imperativ - jenes Sollen, das wie ein Racheengel der Verneinung über dem Leben schwebt - mit dem Gebot Gottes, das zum Leben gegeben ist, zu verwechseln (S. 55). Der Zusammenhang der Natur mit der Vernunft läßt sich dadurch nicht befördern, daß Leben und Gestaltung, wo sie schon sind, zerstört würden. Wo aber Leben nicht ist, findet bei allen Veränderungen keine Herabwürdigung statt (II 607,5)
- (e) Da die Menschen sowieso nach Glück streben, hat es für Kant keinen Sinn zu sagen: Sie sollten es (bei Scheler Form. 201 Anm. 2; 230)



imperativische Ethik ist darauf angewiesen, das Sollen zu setzen, ohne sich zu bekümmern um das Sein: eine imperativische Ethik faßt nur die Seite des Nichtgewordenen (a). Kant und Fichte müssen, um den Charakter des Sollens zu wahren, vom Sein absehen. Für Fichte, der nach Schleiermacher den Gebrauch des Seins und des Sollens verwechselt, liegt die überredende Kraft nur in dem "kein Sein" (b). Kant ist es in der Ethik nicht darum zu tun, "Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht" (c). Das Reich der Zwecke ist eine praktische Idee um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann (d).

Die bei einem Nichtsein einsetzende Pflichtform hält Schleiermacher wegen ihrer Negativität für das Produkt einer reflektierenden leeren Zeit (e). Eine imperativische Ethik ist nur fähig, ein Gegebenes zu prüfen (f). Sie kann lediglich beschränken und beschneiden, versteht aber nicht, selbst produktiv zu sein. "Nach Kant besteht die ganze Tugendprocedur darin, daß man sich in eine permanente Jury konstituiert und immerfort über die Maximen, die sich repräsentieren, Gericht hält, oder noch besser wie ein Turniergericht, wo die Ritter ihre Waffenprobe ablegen müssen. Kommt ein Turnierfähiger, so wird er in die Schranken gelassen und in die Trompete gestoßen gar weidlich. Kommt aber keiner - ja die Turnierrichter können keinen machen" (g). Die Kantische Pflichtform kann nicht selbst eine Bewegung hervorbringen, sondern vermag lediglich eine Bewegung, die unabhängig von ihr entstanden sein muß, zu bremsen oder zum Stillstand zu bringen. Der kategorische Imperativ kann beim besten Willen nicht schöpferisch tätig sein (h).

Kant will bloß formell beachten, ob die Maxime einer Handlung die Fähigkeit habe, ein allgemeines Gesetz zu sein.

---

(a) II 246, 10; 250, 42

(b) I 31

(c) Grundlegung 51 (427)

(d) Grundlegung 63 (436) Anm.

(e) I 138; II 257, 96; 258, 104

(f) I 100

(g) Denkmale, S. 93. Bei Kant kann es nicht geben, was Jorgensen im Anschluß an Luther quellende Sittlichkeit genannt hat (S. 143)

(h) Iwand, S. 54

Es muß also, ehe man zur Prüfung schreiten kann, die Maxime bereits zuvor gegeben sein. Kants Gesetz vermag also die Maxime gar nicht durch sich selbst hervorzubringen (a). Die negative Ethik sinnt ihre Zwecke nicht selbst aus, sondern übernimmt sie, aufgegeben durch irgendein anderes Bedürfnis (b). Kant wiederholt jenes Alte, daß nämlich das menschliche Handeln eine andere Quelle und ein anderes Ziel haben soll für sich, die Ethik aber nur die Grenzen desselben bestimmen (c). Die rationale Ethik in der Kantischen Form kann nur berichtigen oder vollenden, nicht, auch wenn man sich ihr völlig unterwürfe, von vorn konstruieren (d).

Für Schleiermacher kann die Vernunft nicht bloß abschlagen oder genehmigen, sondern bildet sie ursprünglich die Handlungen (e). Der sittliche Trieb ist nicht abhängig und bloß beschränkend, sondern wird als selbsttätig und unabhängig gesetzt (f). Ein nachträgliches Beschränken einer Handlung wäre fehl am Platze. Es wäre unwissenschaftlich, daß die Grenze für eine Realität sollte eher gegeben sein als die Realität selbst. Mit dem Zweck und dem Grunde der Handlung muß vielmehr auch ihre Grenze gegeben sein. Eine Handlung darf also nicht anderwärts her eingeschränkt werden als von und in ihrer Quelle (g). Ein Sittliches, das als etwas ursprünglich nicht Sittliches erscheint, und erst durch die Begrenzung soll sittlich gemacht werden, ist kein Sittliches (h). Die Vorstellung der Sittlichkeit als eines nur Beschränkenden und nicht Ursprünglichen ist abwegig (i). Was limitiert werden muß, muß mit der weiteren Entwicklung des Wahren verschwinden (j). Schleiermacher entscheidet sich für eine freie und bildende Ethik, für die das Erfüllende und seine Gestalt zugleich entstehen, und verwirft

- 
- (a) I 57
  - (b) I 325
  - (c) I 330; II 159
  - (d) II 246, 9
  - (e) I 442
  - (f) I 108
  - (g) I 198 f
  - (h) I 287
  - (i) I 307
  - (j) I 462. Es ist kein Soll, keine Beschränkung (II 94)



eine negative Ethik, für die das Erfüllende und das Einschränkende jedes ein anderes und jedes mit einem ihm Fremden in Berührung gesetzt ist (a).

6. Mit dem Sollen wird nicht das kritische Moment der Ethik aufgegeben. Eine Ethik des Seins eignet sich alles nur an, sofern es in seiner größten Reinheit aufgefaßt wird

Die bei einem Nichtsein einsetzende Ethik des Sollens scheint besser als eine Ethik des Seins für eine Kritik am Vorhandenen geeignet zu sein. Wenn Schleiermacher das Sollen verwirft, droht die kritische Funktion der Ethik gelähmt zu werden. Für Stephan/Schmidt muß Schleiermacher die Kritik an dem gegebenen Zustand des eigenen Selbst und der Welt entmächtigen. In der Frage, ob die christliche Sittenlehre nur "sanktionieren", d.h. religiös unterbauen und stärken, oder auch "umbilden", d.h. neue Ziele und Maßstäbe aufstellen solle, komme Schleiermacher über ein unklares Schwanken nicht hinaus; die Hauptsache bliebe eine feine und tiefe "Sanktionierung" der Vernunftbetätigung (b).

Jorgensen macht gegen Schleiermacher geltend, durch das Normative allein könne eine "Kulturkritik" praktisch funktionieren (c). Er sieht Schleiermacher nie eine wirkliche "Kulturkritik" äußern (d), sagt jedoch eine Seite weiter sich

---

(a) I 54

(b) S. 106 ff; H. Stephan, Schleiermachers politische Ethik, S. 326. 349; anders a.a.O., S. 346 f: Der Glaube entfalte bei Schleiermacher auf ethischem Gebiet eine kritische Aktivität; die Beziehung der staatlichen Sphäre auf die Verbreitung des Reiches Gottes bedeute keineswegs nur eine Sanktionierung. Zu der Frage, ob die religiöse Sittenlehre zu sanktionieren oder umzubilden hat, was in der natürlichen schon aufgezeigt werden kann, vgl. CS 459 ff. Mit dem Eintreten des Christentums bleibt nicht "alles beim alten" (CS 481). Wo das Christentum hervortritt, muß der ganze Naturbildungsprozeß einen andern Gang nehmen, eine andere Richtung gewinnen sowie eine Umbildung und Umgestaltung erfahren (CS 486 f. 441). Das christliche Prinzip muß seine "berichtigende" Kraft beweisen, denn der göttliche Geist eignet sich alles nur an, sofern es in seiner größten Reinheit aufgefaßt wird (CS 674)

(c) S. 120. Zum Begriff der "Kultur" vgl. Anhang 4 auf S. 173 f dieser Arbeit

(d) S. 118

selbst Lügen strafend in einer Anmerkung: "Es muß aber auch im Interesse der Wahrheit gesagt werden, daß Schleiermacher in den 'Monologen' doch eine wirkliche Kulturkritik seiner Zeit geäußert hat, jedenfalls was den Staat betrifft". Die Schleiermachersche Ethik verfährt nicht "nach Maßgabe des Vorhandenen" (a). Wenn Jorgensen an Brunner aussetzt, nicht das Kulturkritische und Negative, sondern das Kulturbejahende und Positive habe das Erste und Prinzipielle zu sein, tut er selbst, woraus er Schleiermacher einen Vorwurf machen will (b): Auch Schleiermacher will eine vorhandene "Kultur" nicht christlich kritisieren, ohne sich zuerst Gedanken darüber gemacht zu haben, was wahre "Kultur" ist. Darum denkt er zunächst konstruktiv und konstitutiv; erst dann wird seine Ethik regulativ und kritisch. In das Konstruktive ist das Kritische bereits mit einbeschlossen. Wenn gezeigt ist, was ist, ist auch offenbar, was fehlt und zerstört. "Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse ... Das Nichten west im Sein selbst ... Das Sein nichtet als das Sein" (c). Das Nichtige wird überwunden weniger durch die "Negation der Negation" als durch die Bejahung der Macht des Seins (d).

Jorgensen weiß nicht, "aus welchem Boden eine Kulturkritik bei Schleiermacher wirklich sollte genährt werden können" (e).

---

(a) I 216; vgl. S. 169, e Anm. dieser Arbeit

(b) S. 118

(c) M. Heidegger, Humanismus, S. 44

(d) Zu Jorgensens Bedenken, das ethische Sein zu konstruieren (S. 119). Zur Übereinstimmung von Empirie und Konstruktion vgl. Chr. Gl. 6, § 2, S. 4. Über die Gefahren einer bloßen Konstruktion; Kurze Darstellung § 255. Schleiermacher erliegt nicht der versucherischen Hybris einer Wirklichkeits-Konstruktion (von Ungern-Sternberg, Begegnung, S. 291; vgl. Schleiermacher II 481). Zur Rechtfertigung der Konstruktion als Erkenntnisweg gegenüber abstraktem Schematismus und unbegründeter Spekulation vgl. P. Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden I 225. 239. 199. 145. - Über das kritische Verfahren in der Ethik vgl. Schleiermacher I 467 mit II 555, 120; 256, 91 und mit II 637, 122; 257, 95; 84.

(e) S. 120; vgl. S. 204



Die Antwort ist Schleiermacher nicht schuldig geblieben. Die Religion ist für Schleiermacher der Schoß, aus dem alle "Kulturkritik" hervorgeht. "Die Stimme, welche Mängel und Unvollkommenheiten ans Licht bringt, ist die Stimme Gottes; darum kann es in der christlichen Kirche kein heiligeres Recht geben als dies: Jeder muß aussprechen können und ans Licht bringen, was er für Mängel hält, damit sich so ein allgemeines Bewußtsein bilde der Mängel" (a). Die Religion lehrt den Menschen die Skepsis. Die Skepsis führt an die Grenze des Nichts. Das Nichts ist nicht nur Bedrohung. An ihm wird die göttliche Schöpfung erfahren. Aus dem Nichts geht immer wieder eine neue Schöpfung hervor (b). Die Schöpfung am und aus dem Nichts konstituiert das Religiöse. Wo das Nichts geleugnet wird, wäre auch Gott entbehrlich geworden, d.h. der, der aus dem Nichts ins Sein ruft (c). "Gott zerstört (destruit) und macht zunichte (redigit in nihilum) und aus dem nihil macht er alles" (d). Der christliche Glaube ist, um sein innerstes Wesen klar zu machen, durch und durch polemisch (e). Er hat keine Furcht, durch eine radikale Polemik vor das Nichts gestellt zu werden. Das Christentum ist ein immerwährendes Polemisieren gegen das Unheilige, d.h. alles Wirkliche. Es reißt die übertünchten Gräber auf und bringt die Totengebeine ans Licht. Nichts soll träge beiseite gelegt werden, auch das nicht, was am allgemeinsten anerkannt ist (f). Unser Leben auf Erden ist mehr ein Kampf als eine ruhige Ansiedlung (g). "Eigentlich ist alles Handeln Krieg. Der eigentliche Krieg ist nur die roheste Darstellung davon ... Die Ansicht, daß alles Handeln Krieg ist, läßt sich auch in einer religiösen Rede durchführen aus Christi Worten: Ich

---

(a) Predigten III, S. 326 ff (1832); bei Falcke, S. 160

(b) vgl. Reden IV 105. 193

(c) R 4, 17

(d) M. Luther, bei R. Hermann, Zur Bedeutung der lex, S. 479. Auf Schleiermacher, Dial. 244. 268 können wir hier nicht eingehen.

(e) Eine lediglich irenische Zusammenstellung wird größtenteils so dürftig und unbestimmt ausfallen, daß es an der nötigen Schärfe der Begriffsbestimmung fehlen wird, um der Darstellung Vertrauen zu schaffen (Kurze Darstellung § 197)

(f) Reden IV 182 ff

(g) Predigten, bei H. Stephan, Schleiermachers politische Ethik, S. 326 Anm. 1

bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (a). Christus meint in diesem Wort nicht jene blutigen Bewegungen, die dem Geist der Religion so völlig zuwider sind, noch jene elenden Wortstreite, die sich nur auf den toten Stoff beziehen, wohl aber die heiligen Kriege, die aus dem Wesen seiner Lehre notwendig entstehen. Der Frieden, den Christus bringt, löst einen wirklichen Streit nicht in der Mitte zwischen zwei Polen, sondern auf einer anderen Ebene. Auf dem gleichen Niveau läßt sich aus einem "Entweder-oder" kein "Sowohl-als auch" machen (b).

In der Religion wird der Mensch skeptisch gegenüber allem Gegebenen. Der Mensch sieht, was ist, und bekommt von daher Zweifel. Am Seienden entsteht die Skepsis. Der Boden, auf dem die religiöse Skepsis wächst, ist die Liebe. Wohl zweifelt die Religion an dem, was gegeben ist, aber sie liebt es. Sie meint, das, was ist, ohne Liebe und Skepsis nicht begreifen zu können. "Es gibt ein Gebiet der Praxis mit dem Charakter der ruhigen Herrschaft des Traditionellen und ein Gebiet der Liebe mit dem Charakter der Unruhe". Die Liebe erzeugt den Skeptizismus, d.h. das Streben, sich nicht bei dem Traditionellen zu begnügen (c). Die Skepsis entspringt nicht dem Wissen um ein Gesolltes, sondern aus der Liebe zu dem, was ist. Das "Gesollte" erfährt seine Be-

---

(a) im Zusammenhang vgl. Denkmale, S. 144; Reden IV 184. W. Schultz spricht von einer kampflosen Jesus-Gestalt bei Schleiermacher (Verhältnis von Ich und Wirklichkeit, S. 163). Vgl. aber Kurze Darstellung § 215; bekämpfende Tugend I 362. 372; reinigendes Handeln GS 100 - 290; Grundsätze der Polemik (Kurze Darstellung § 54 - 62). Nach von Ungern-Sternberg hätte Schleiermacher von der Wirklichkeit des sittlichen Kampfes abgesehen, so daß sich die Güter in einer idealen Welt kampfloser Entfaltung erbauen (Freiheit und Wirklichkeit, S. 143). Nach W. Schultz schwebt für Schleiermacher der Erlöste in beschaulich-genießender Ruhe, in wunschlosem Frieden über allem (Verhältnis von Ich und Wirklichkeit, S. 165).

(b) Schleiermacher kann sich also ganz anders äußern, als man nach Karl Barths Ausführungen über den friedlich gesonnenen und versöhnlich gestimmten Vermittler und dessen "romantisches Prinzip der Mitte" erwarten sollte (Protestantische Theologie, S. 402 - 409). Zu einem allzu bequemen Verständnis der Identitätsphilosophie vgl. in Anhang 5 auf S. 179 dieser Arbeit. Zur Duldsamkeit der Religion vgl. Reden IV 42. 116. 118.

(c) Dial. 106. 105



stimmung aus der Liebe zum Seienden. Das umgekehrte, daß nämlich das Wissen um ein Sollen die Liebe zum Seienden erweckt, läßt sich dagegen nicht behaupten. Das "Gesollte" ist ein Produkt von Liebe und Skepsis und mit ihnen gegeben. Wer das Seiende liebt, erkennt das "Nichtige" an ihm. Die Liebe erkennt, wie das Seiende sein kann, und daß es nicht ist, wie es sein kann. Aus Liebe und Skepsis bestimmen sich die Möglichkeiten für ein Seiendes weit besser als aus einer Theorie über ein Gesolltes. Die Religion stellt kein Gesolltes voran; ohne sich um ein Gesolltes zu kümmern, gibt sie dem Seienden Breite und Weite. Sie verklärt (a) nicht das Vorhandene und Überkommene, sondern gibt durch ihr zweifelndes Fragen dem menschlichen Dasein Höhe und Tiefe. "Erst die Religion treibt den Menschen zu unbedingter Erweiterung; sonst begnügt er sich in Masse bei dem Hergebrachten" (b). Die Religion gibt dem Seienden nicht Fülle, ohne es in Frage zu stellen. Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens (c).

Schleiermacher kann sagen, jede Revolution sei eine sittliche Handlung für die ethischen Individuen. Da eine gleichmäßige Entwicklung jedes ursprünglichen Keimes aus sich selbst nur in einer letzten Epoche denkbar ist, muß das sittliche Leben des Ganzen in wenigen einzelnen Punkten - die anderen mit sich fortreißend - mit revolutionärer Gewalt hervorbrechen. Ein kraftloses Volk ist freilich unvermögend, sich durch eine gewaltsame Umwälzung zu helfen. Sobald das Bestehende sich als ein Unveränderliches setzt, entsteht eine Tendenz zur Veränderung. Alle Revolutionäre seien ungebändigte Vergangenheit oder Zukunft (d). Von Fichtes

- 
- (a) Beispiele für den kritischen Blick Schleiermachers bei Holstein. Ein schwieriger Geschäftskrieg gebe sich gern den Anschein eines Religionskrieges (S. 191); die Strafrechtspflege falle unter die Staatsverteidigung (S. 184. Dagegen Fr. J. Stahl I 543 f. 539)
  - (b) II 314 Zus.
  - (c) M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, Vorträge und Aufsätze, S. 44
  - (d) Denkmale, S. 134. 143; II 205; 357, 191. Schleiermacher wüßte nichts einzuwenden gegen den Sozialismus, welcher das Prinzip, das eine in der Wirklichkeit selbst angelegte Weltordnung voraussetzt, durchbricht, und welcher mit einem Sprung rechnet, der in keiner Weise aus der gegebenen Wirklichkeit verständlich gemacht werden kann (P. Tillich, Entscheidung, S. 64. 61)

Umstürzung des Notstaates durch erstwelchen Biedermann hatte Schleiermacher eine geringe Meinung (a). Revolutionen, die nicht aus höchsten Prinzipien angefangen werden, gleiten allmählich wieder zurück in den alten Gang der Dinge, und nur einige Veränderungen im Äußern erhalten das Andenken der anfangs für wunder wie groß gehaltenen Begebenheit (b). Die Ethik verfällt nicht darauf, das Revoltieren andere machen zu lassen und Revolutionen erst dann anzuerkennen, wenn sie sich konsolidiert haben (nur lohnt nicht jede Ordnung, gegen sie zu revoltieren). Keineswegs kann es Aufgabe der Ethik sein, den Hütern der Ordnung den Rücken zu stärken. Zur Aufrechterhaltung der Ordnungen in der Welt kann die Religion nichts beitragen (c). Einer Ethik, die religiös basiert ist, liegt nichts ferner, als ein Hergebrachtes als ewig zu setzen (d). Das religiöse ist nicht das konservative Moment (e). Die Frömmigkeit hat "nichts zu schaffen mit dem altgläubigen und barbarischen Wehklagen, wodurch sie die eingestürzten Mauern ihres jüdischen Zion und seiner gotischen Pfeiler wieder emporschreiben möchten" (f). "Verbannet die falsche Scham vor einem Zeitalter, welches nicht euch bestimmen, sondern von euch bestimmt und gemacht werden soll" (g). Die Ethik hat wenig Ehrfurcht vor dem sogenannten Geist der Zeit. "Wenn die Menschen auf dem Meer der Zeit angeschwommen kommen, klein und groß, werden sie langsam ausgedörret an dem Feuer des pädagogischen Zwanges, eingerieben mit dem Salz alter Vorurteile, und wenn

- 
- (a) I 300
  - (b) Reden IV 102
  - (c) Reden IV 23; vgl. die Zitate bei Schuffenhauer, S. 51. 54 f. Noch im ersten Jahr seiner Amtszeit wurden Schleiermacher die Vorlesungen über Politik verboten (Schuffenhauer, S. 53)
  - (d) vgl. II 213. Zum Zusammenhang vgl. auch S. 94 ff und S. 203 dieser Arbeit
  - (e) Gegen Fr. J. Stahl, der z.B. das Ausscheiden der Reformation aus der naturwüchsigen Kontinuität der kirchlichen Entwicklung für keine gute und erfreuliche Tatsache hält (Der Protestantismus als politisches Prinzip, S. 73. 79)
  - (f) Reden IV 7. Eine gewisse Architektur kann sich durchaus nicht auf den sogenannten Kirchenvater des 19. Jahrhunderts berufen



sie dann eng zusammengepreßt in dem großen Gefängnis der Staatsformen beisammen liegen, so entsteht aus diesem ängstlichen Druck eine pikante Brühe, die man den Geist der Zeit nennt. Mit den Heringen nimmt man dieselbe Procedur vor; aber erst wenn sie tot sind" (a).

Das Werk eines Ethikers gleicht weniger den Merkzeichen, welche nur den Stand der Wasserfläche anzeigen, als den künstlichen Vorrichtungen, welche ihn erhöhen (b). Es ist ein anderes: selbst erfinden und aufbauen, ein anderes: nur das Vorhandene vergleichend bemerken und anreihen (c). Die Prüfung und Betrachtung des Gegenwärtigen vermag vorbereitend und bessernd auf das Künftige zu wirken (d). Die Ethik bestimmt damit nicht nur die Gegenwart und historisch die Vergangenheit, sondern entwirft auch prophetisch die Zukunft (e).

7. Der Ethik liegt eine Lehre vom Sein zugrunde, welches Maß des Sittlichen ist. Das Gute ist seiender als das Böse, welches das Nichtige ist

Schleiermachers Kritik an einer Ethik des bloßen Sollens birgt in sich eine Fruchtbarkeit, die dazu anhält und verleitet, von der Interpretation zur Weiterbildung zu kommen (f). Welch eine Aktualität Schleiermachers Lehre vom sitt-

---

(g) Reden IV 78. Was den "Redner" und die Gebildeten verbindet, ist die gemeinsame Front gegen das gegenwärtige Zeitalter (P. Seifert, S. 24)

(a) Denkmale, S. 94

(b) I 246

(c) I 257

(d) I 274

(e) I 321. Prophetie ist etwas anderes als Verlängerung einer vorgefundenen Gesetzmäßigkeit. Wenn die Zukunft schon gesetzlich festgelegt wäre, braucht sie nicht noch prophetisch bestimmt zu werden (vgl. in Anhang 21 auf S. 213 dieser Arbeit). E. Förster sieht in Schleiermacher denselben Geschichtsverfälscher, wie es nach ihm Karl Marx sein soll. Wenn die Sache der Staatsform zu einer Sache "der wissenschaftlichen Erkenntnis oder Weissagung gemacht wird (eben wie auch die Gestaltung des Wirtschaftslebens: wie bei Marx der Kommunismus, so ist bei Schleiermacher der Liberalismus das von der Intelligenznatur Geforderte), so wird dadurch das Wesen der Geschichte verfälscht" (S. 420)

(f) vgl. G. Holstein, S. 122

lichen Sein hat, zeigt sich etwa am Werk Paul Tillichs. Der Weg P. Tillichs führt von einer Ethik des Sollens zu einer Ethik des Seins. In den dreißiger Jahren sucht P. Tillich einer gefährlichen politischen Romantik mit der Feststellung zu begegnen, am Kreuz Christi vollziehe sich die Brechung aller Heiligkeit des Seins (a). Ontologie sei die letzte abstrakte Fassung des Mythos vom Ursprung; sie habe Recht nur, sofern sie geschichtsphilosophisch gebrochen ist. Eine von der Beziehung zur Geschichte losgelöste "Fundamentalontologie" sei ausgeschlossen (b). Eine Ethik, die von der Macht des Seins ausgeht, könne nur dem Mächtigen Recht werden lassen (c). Die unmittelbare Macht des Seins müsse aufgehoben werden (d). Das Sittliche sei unabhängig von jeder vorgegebenen Seinsmächtigkeit (e). Das Gute sei jenseits des Seins. Seine Unmittelbarkeit verliere das Sein durch das Soll (f). Sein und Sollen dürfen nicht eins werden (g). Auf die Frage nach dem Soll könne nicht mit dem Hinweis auf das Sein geantwortet werden (h). Das neue Sein sei wesentlich unontologisch. Das alte und das neue Sein können nicht dem gleichen Seinsbegriff untergeordnet werden. Die Erwartung eines "neuen Himmels und einer neuen Erde" bedeute die Erwartung eines Seins, das der Seinsstruktur nicht unterworfen, das ontologisch nicht zu fassen ist. Das Soll sei Grund, weil der Mensch das Sein sei, das in sich zu selbstbewußtem Sein gedoppelt ist, das Sein, das in seiner Einheit gedoppelt ist (i).

Nun besteht gewiß das Wesen des Menschen darin, zu sich selbst ein Verhältnis zu gewinnen. Auch Schleiermacher entwickelt die ethischen Begriffe "in Voraussetzung eines Zweifältigen im Menschen" (j). Doch wenn es das Sein ist, das

- 
- (a) Entscheidung, S. 30
  - (b) a.a.O. S. 27
  - (c) a.a.O. S. 28. 30
  - (d) a.a.O. S. 90
  - (e) a.a.O. S. 89
  - (f) a.a.O. S. 28
  - (g) a.a.O. S. 91
  - (h) a.a.O. S. 28
  - (i) a.a.O. S. 17
  - (j) Schl. I 358



im Menschen gedoppelt ist, ist das Sollen schon nicht mehr an ein Nichtsein gebunden und daher eigentlich kein bloßes Sollen (a). Sofern ein Sollen gesetzt wird, ist Entzweiung vorausgesetzt. Wenn aber die "Einheit" des Menschen Grundlage seiner "Doppelung" ist, berührt nicht das Sollen das menschliche Wesen in seinem Grund. Gewiß soll durch den Menschen unbedingt Neues verwirklicht werden; doch ist gerade das Wissen um die Möglichkeiten des Menschen ein Sein, ist das Wissen um das Neue ein Wissen um das Sein.

In Paul Tillichs Theologie des Neuen Seins ist denn auch kein Platz mehr für die Erneuerung durch ein bloßes Sollen. Wo Gottes Autorität nicht heteronom, sondern theonom verstanden ist, sollen damit auch die ontologischen Grundlagen anerkannt sein (b). Eine reine Forderung, die sich aus einem Jenseits des Seins an das Sein wendet, hat in sich keine Kraft (c). Was Übergewicht über das Nichtsein gewinnt, ist nicht das Soll, sondern die Seinsmächtigkeit. Das Sein als die Macht zu sein ist die Möglichkeit, das Nichtsein ohne Begrenzung zu besiegen (d).

Ethik wird für Paul Tillich zur Lehre vom Sein. Sie ist immer deskriptiv und beschreibend (e). Die Beantwortung ethischer Fragen ist unmittelbar oder mittelbar abhängig von der Lehre vom Sein. Die Ethik kann ihre Aufgabe nicht lösen, ohne eine explizite oder implizite Aussage über die Natur des Seins zu machen. Die Wurzeln des sittlichen Imperativs können nur durch die Analyse des menschlichen und universalen Seins entwickelt werden (f). Der Mensch kann keines seiner großen Probleme lösen, wenn er sie nicht im

- 
- (a) Vgl. S. 56 f und S. 79 f dieser Arbeit
  - (b) Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 79. "Eine theonome Kultur drückt in ihren Schöpfungen etwas aus, das uns unbedingt angeht, einen transzendenten Sinn, nicht als etwas Fremdes, sondern als ihren eigenen geistigen Grund" (Religion und profane Kultur, In: Der Protestantismus, S. 93)
  - (c) Entscheidung, S. 91
  - (d) Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 41. Von der Erfahrung des Seins als Seins-Macht gesteht P. Tillich, sie sei die existentielle Erfahrung geworden, aus der der größte Teil seines Denkens herausgewachsen ist (Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 172)
  - (e) Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 23. 36
  - (f) a.a.O., S. 74 f; vgl. Entscheidung, S. 101

Licht seines eigenen Seins und des Seins-selbst sieht (a). Alles Wirken beruht im Sein (b). Aus der Betrachtung des verwickelten "Gewebes" (c) des Seins-selbst lassen sich grundlegende ethische Begriffe gewinnen (d).

Freilich ist sich Paul Tillich dessen bewußt, daß die analytische Logik unserer Zeit ungeduldig wird, wenn eine derartige metaphorische Sprache geführt wird, und daß sie von sinnlosen Sätzen redet (e). Paul Tillich beruft sich aber darauf, daß die "logischen Positivisten" die Arbeit fast aller Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart gegen sich haben. Gerade auch die philosophische Ethik Schleiermachers ist eine Absage an jene konservativen Denker, die sich gegenüber einer neuen Erkenntnis verschließen, nur weil sie in einer befremdlichen und ungewohnten Sprache zum Ausdruck gebracht wird. Für Schleiermacher wirken neue Erkenntnisse auch sprachbildend; die Sprache wolle nicht gebraucht, sondern produziert sein (f). Aus diesem Grunde hält M. Heidegger sogar die Titel "Ethik" und "Ontologie" noch für mißverständlich und irreführend; die Sache pflege hier nur aus den in ihrer gewohnten Bedeutung festgehaltenen Titeln vorgestellt zu werden (g). Das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, sei weder Ethik noch Ontologie. Die Frage nach der Beziehung beider zueinander habe in diesem Bereich keinen Boden mehr. Dieser Einwand, der bei Paul Tillich nicht unberücksichtigt geblieben ist, sollte bei der Erörterung des Verhältnisses von Ethik und Ontologie nicht außer acht gelassen werden.

Weil bestimmte Begriffe in verschiedenen Wissenschaften in ganz unterschiedlicher Bedeutung gebraucht werden (h), ist es P. Tillich um deren ontologische Grundbedeutung zu

---

(a) a.a.O. S. 131

(b) M. Heidegger, Humanismus, S. 5

(c) Schleiermacher spricht, die Tugenden zu entwickeln, von einem "Netz" (I 362)

(d) Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 36. 19. 20. 21

(e) a.a.O., S. 39 f. 37

(f) Gegen die unkritische Übernahme des populären Sprachgebrauchs in die Ethik vgl. Anhang 9 auf S. 187 dieser Arbeit

(g) Humanismus, S. 42; Einführung, S. 31

(h) z.B. das Wort "Gesetz" in der Physik und in der politischen Wissenschaft (S. 7)



tun. P. Tillich will mit der Erhellung des Seins auch geklärt haben, was die Begriffe "Liebe", "Macht" und "Gerechtigkeit" eigentlich meinen. Ohne eine Antwort auf die Frage: Wie sind Liebe, Macht und Gerechtigkeit in der Natur des Seins als solchem verwurzelt? bliebe alles im Ungewissen (a). Liebe, Macht, Gerechtigkeit haben ontologische Würde (b). Nur auf einem ontologischen Fundament können die ethischen Strukturen aufgebaut werden (c). Durch eine ontologische Analyse gelingt es P. Tillich, diese drei Begriffe dem verwirrenden "Dschungel der Zweideutigkeiten", dem "vagen Gerede, dem Idealismus und Zynismus", dem "utilitaristischen Relativismus" zu entreißen und sie untereinander ins rechte Verhältnis zu setzen. Liebe, Macht und Gerechtigkeit können - ontologisch verstanden - sich gegenseitig zur Bestimmung dienen. Die Liebe z.B. wird fähig, die Gesetze der Gerechtigkeit oder die Strukturen der Macht zu ändern usw. (d). Wenn die Idee der Liebe von all ihren emotionalen Nebenbedeutungen und ihrem bloß subjektiven Charakter befreit wird, ist, sofern Liebe im Sein wurzelt, ihre Vereinigung mit Gerechtigkeit möglich (e). Auf dem Boden des Seins vermag P. Tillich zu zeigen, wo Liebe, Macht und Gerechtigkeit identisch sind (f). Es ist verblüffend, wie fundamentale ethische Begriffe sich in ihrem wahren Wesen zeigen, wenn sie auf das Sein zurückgeführt werden. Die ontologische Natur der Liebe wird in den Sätzen ausgedrückt: Leben ist Sein in der Aktualität, und Liebe treibt als die bewegende Macht des Lebens alles Seiende zu allem anderen Seienden hin (g). Macht wird verstanden als das Sein, das

---

(a) S. 11. 18

(b) S. 21

(c) S. 74

(d) S. 24

(e) Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 175

(f) Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 50. 69 ff. Über Liebe, Macht, Gerechtigkeit bei Schleiermacher vgl. Anhang 10 auf S. 190 dieser Arbeit

(g) Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 25. Ähnlich definiert Schleiermacher die Liebe. "Liebe ist doch die Richtung, sich mit anderem vereinigen und in anderem sein zu wollen". "Ist das nicht die Liebe und nur die Liebe, daß wir ein fremdes Dasein in allen seinen wesentlichen und wichtigen Teilen in das unsrige aufnehmen und einschlie-

sich selbst verwirklicht gegen die Drohung des Nichtseins. Die Macht des Seins sei seine Möglichkeit, sich gegen das Nichtsein zu behaupten, das in ihm ist und ihm widersteht (a). Gerechtigkeit wird definiert als die Form, in der sich die Macht des Seins in der Begegnung von Macht mit Macht verwirklicht und in der sich die Wiedervereinigung des Getrennten vollzieht (b). Die weitere Ausführung zeigt, daß P. Tillich bei seinen Denkbemühungen ganz konkrete Fragen im Auge hat. Indem P. Tillich letzte Wirklichkeit beschreibt, finden bedrängende Probleme eine einfache Lösung (c).

Weil P. Tillich das Sein "will", stellt er sich in Gegensatz zur Werttheorie, die er mit der prägnanten Formel ablehnt: "Wert hat kein Sein, und Sein ist kein Wert" (d). Werte postieren neben das Sein. Der Wert ist mit dem Seinsbegriff als solchem nicht zu fassen (e). Die Werttheorie hat sich vom Sein "abgeschnitten" und daher für die Werte eine vom Sein unabhängige Gültigkeitssphäre erdacht. Werte sollen "sein" jenseits des Seins. Wegen ihrer materialistischen Deutung an der Ontologie irre geworden, verzichtete die Werttheorie darauf, eine ontologische Begründung für das Reich der Ethik zu geben. Das Sein und die Werte sind nicht zusammenzubringen. Für M. Heidegger ist mit dem Sein

---

Ben ?" (bei W. Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, S. 80). Das Wesen der brüderlichen Liebe ist die innere Notwendigkeit des beständigen Zusammenfließens des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewußtseins (CS 517 f)

- (a) Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 49 f; vgl. Fritzsche, Ethik, S. 51 unten
- (b) Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 69. 63. 58; vgl. Entscheidung, S. 114
- (c) Fragwürdig ist bei P. Tillich allerdings die Identifizierung von Sein und Gott (vgl. E. Fuchs, Hermeneutik, S. 71). Gewiß, Tillich nennt Gott weniger das Sein als das Sein-selbst (Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 112). Aber das Sein ist stets es selbst (vgl. M. Heidegger, Humanismus, S. 19)
- (d) Ist eine Wissenschaft von Werten möglich, S. 171
- (e) H. Reiner, S. 157. Über das Auseinander von Sein und Wert bei Max Scheler vgl. Anhang 11 auf S. 192 dieser Arbeit. Zum folgenden vgl. P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 75 f; Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 171 f.



der Werte das Höchstmaß an Verwirrung und Entwurzelung erreicht (a). Wo das Sein zu einem bloßen Wert werde, sei der Wille in sein äußerstes Unwesen gekommen (b). Indem das Sein als Wert gewürdigt wird, ist es schon zu einer vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingung herabgesetzt. "Vordem schon ist das Sein selbst, insofern es überhaupt geschätzt und so gewürdigt wird, um die Würde seines Wesens gebracht. Wenn das Sein des Seienden zum Wert gestempelt und wenn damit sein Wesen besiegelt ist, dann ist innerhalb dieser Metaphysik ... jeder Weg zur Erfahrung des Seins selbst ausgelöscht". Der Wert läßt das Sein nicht Sein sein, was es als das Sein selbst ist (c). Das Denken in Werten bringt das Sein gänzlich auf die Seite (d).

Der Versuch der Werttheorie, die Gültigkeit der ethischen Normen zu retten, ohne mit der Wirklichkeit in Konflikt zu geraten, muß die Ethik zur Wirkungslosigkeit verurteilen. So verwahren sich die empirischen Disziplinen dagegen, in Abhängigkeit von den Werten gebracht zu werden (e). Es war also nichts als ein Rückzugsgefecht, als der Wertbegriff ausdrücklich in die laufende philosophische Diskussion eingeführt wurde (f).

Während für Scheler der Satz, schon die Existenz überhaupt sei ein positiver Wert, (g) falsch ist, halten wir das Sein nicht für ethisch indifferent. Am Sein bestimmt sich, was gut ist und was böse. Das Sein ist die Macht, die die Welt lichtet, und das Offene, in dem Gutes und Böses sichtbar wird. Das Sein gewinnt nichts an den Werten; aber was "Wert" ist, bemißt sich am Sein. Mit Recht pflegt man die

- 
- (a) Einführung, S. 151
  - (b) Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze, S. 77
  - (c) M. Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot", Holzwege, S. 238 f
  - (d) a.a.O. S. 242 f
  - (e) Über die Wertfreiheit der Soziologie bei Max Weber vgl. Anhang 12 auf S. 195 dieser Arbeit
  - (f) P. Tillich, Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 171 f. Zur Übernahme der Werte in die kommunistische Moral bei Schischkin vgl. Anhang 13 auf S. 198 dieser Arbeit
  - (g) Form. 111 Anm. 2. Scheler wächst über sich selbst hinaus, wenn er sagt, gegenüber der metaphysischen Einsicht, daß überhaupt Etwas und nicht Nichts sei, sei der Satz, daß es einen absoluten Wert gäbe, eine nachgeordnete Erkenntnis (Vom Wesen der Philosophie, S. 94).

zerstörerischen und verderbenden Mächte unter dem Begriff "Nihilismus" zusammenzufassen. Wer den Nihilismus versteht, wertet ihn nicht, sondern sieht in ihm das Nichtsein. Zur Erkenntnis des Nichts bedarf es keiner Werte, sondern des Seins. Das Nichts ist ein ontologischer Begriff, aber kein Wertbegriff (a). Das Nichts enthüllt sich als der Nährboden des Bösen. Durch keinen Unwert läßt sich ein Böses so treffend zur Sprache bringen wie mit der Feststellung "kein Sein". Im Kampf gegen das Nichtigen zum Nichts, die annihilation erfährt alles Ethische erst seine eigentliche Bewährung (b). Das Gute ist seiender als das Böse (c). Das meint letztlich wohl auch Scheler, wenn er in der Dauerhaftigkeit der Werte ein Kriterium der Werthöhe sieht. Schelers eigene Einwände gegen das bloße Dauern sind aber so gewichtig, daß es geraten scheint, nicht vom Dauern, sondern von Eleiben und Sein zu reden (d). Angesichts des Todes läßt sich nicht vom Dauern sprechen. Nicht wer den Tod überdauert, sondern wer stirbt, bleibt. Dem Sterben tut sich die Ewigkeit auf. Das Leben kommt nicht vom Dauern, sondern durch den Tod hindurch. Gerade dem Guten kann Dauerhaftigkeit fehlen. Die Liebe z.B. ist ein Gut, unabhängig davon, ob sie ein Dauerzustand ist oder ein Geschenk des Augenblicks und für den Augenblick. Das Dauern ist kein Maß des Seins (e). Das Alte ist nicht seiender als das Neue. Scheler verwechselt Wiederholbarkeit mit Dauerhaftigkeit. Wer den Augenblick als Augenblick verweilen lassen möchte und nicht in ihm als Augenblick die Ewigkeit findet, läßt sich das Wesentliche in ihm entgehen. Ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion (f). "Wir sollen ganz in

- 
- (a) Wer das Nichts erkannt hat, ist ihm bereits entnommen. Das Nichts ist da am gefährlichsten, wo es nicht bemerkt wird. Insofern ist nicht die Werttheorie der Weg, der aus dem Nihilismus führt (gegen Reiner, S. 159)
- (b) Fritzsche, Ethik, S. 51
- (c) Für H. Reiner ist das Böse selbst etwas Positives, d.h. etwas Seiendes mit einem eigenartigen Sein (S. 157). Der positive Wert ist für Scheler kein je höherer Seinsgrad (Vom Wesen der Philosophie, S. 79).
- (d) zu Form. 110 ff; 561 ff; 571; anders Probleme, S. 235
- (e) vgl. S. 131 dieser Arbeit
- (f) Schleiermacher, Reden IV 84



dem Augenblick leben und für den Augenblick, welcher eben da ist" (a). Das Zeiterlebnis des Christen ist analog dem Zeitgefühl der Kinder: "ihr Leben geht ganz und gar auf in dem Augenblick, was ihnen dieser bringt, was ihnen darin zuwinkt und gefällt, das nehmen sie mit Unbefangenheit und Freudigkeit; die Vergangenheit schwindet ihnen, von der Zukunft wissen sie nichts, jeder Augenblick ist für sich allein" (b). Das Augenblickliche ist etwas anderes als das Dauerhafte. Im Augenblicklichen erleben wir die Nähe zum Sein. Das Flüchtige ist nicht zu entwerten, sondern "sub specie quadam aeterni" zu ergreifen. Ständigkeit des Ewigen und Einmaligkeit des Enteilenden sind nicht die beiden Endpunkte einer Reihe. Das Ewige findet sich im Einmaligen; das Ewige ist das Einmalige (c). Das neue Leben, einmal gewonnen, ist ein ewiges (d).

8. Die christliche Ethik setzt nicht ein bei dem Nichtsein des Sünders, sondern bei dem Sein des Heiligen Geistes, das in Christus gegeben und dem Glaubenden übereignet ist

Der Glaube weiß, daß dem Menschen ein Sein zugesprochen ist. Das Sein ist das Werk Gottes, dessen, der das Nichtseiende ins Sein ruft, daß es sei (Römer 4, 17; Hebr. 11, 3). Die Wiedergeburt bedeutet die Wiederherstellung des Seins Gottes in dem Menschen (e). Der Glaube darf dieses fremde Sein für sich als sein eigenes in Anspruch nehmen. Daher ist in der Religion nicht mehr die Rede von dem, was sein soll, sondern von dem, was ist (f). "Ethik im Sinne Schleiermachers setzt also immer schon etwas voraus, was geschehen ist, damit

- 
- (a) bei W. Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, S. 50  
 (b) bei W. Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, S. 52. Das Wort "Moment" ist die eigentliche "Zeitkategorie" des Gefühls, in welchem sich die Frömmigkeit ereignet (zur Momentdeutung der Glaubenslehre und der Christlichen Sitte, a.a.O. S. 55 ff)  
 (c) vgl. das εἶπα auf S. 86 dieser Arbeit  
 (d) Chr. Gl. 1, § 132 Zus. 2, S. 325  
 (e) Chr. Gl. 1, § 132, 5, S. 318  
 (f) Reden IV 120

anderes geschehen kann" (a).

Ein Handeln, das dem Glauben entspringt, ist nicht mehr auf ein Nichtsein angewiesen. Wo ein Handeln keinen Anlaß hat, von einem Sein abzusehen und sich auf ein Nichtsein zu gründen, kommt es in sein wahres Wesen. Denn vollbringbar ist "eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem 'ist', ist das Sein" (b). "Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren" (c).

Das Sein, mit dem die christliche Ethik anfangen kann, ist die Wirksamkeit und das Wirklich-gewordensein des Heiligen Geistes. Was unser Leben in Gehorsam gegen Gott trägt, ist die Kraft des Heiligen Geistes (d). "Wenn man fragt, wie ein Mensch zur höheren Stufe der Sittlichkeit erwacht, so ist nichts zu antworten als durch die Erleuchtung des heiligen Geistes" (e). "Wie jeder eingepflanzt ist in das Reich Gottes, so sind auch jedem eingepflanzt die Gesetze desselben; zu einer festen und unumstößlichen Gewißheit ist jedem geworden, was gut sei, Gott ähnlich und Gott wohlgefällig, und keiner ist mehr unter denen, welche Christum anerkannt haben, welcher sagen dürfte, er wisse nicht, was er tue" (f). Es können keine Impulse für sittlich gehalten werden, die nicht von dem Sein des Heiligen Geistes ausgehen (g).

Keine christliche Predigt kann ein neues Leben einfach fordern. Mit dem Fordern ist nichts getan. Ein neues Leben wird nur da, wo der Heilige Geist schon ist. Durch Forderungen läßt sich der Heilige Geist nicht herbeizwingen. Eine Ethik gefährdet die dem Menschen von Gott beschaffte Mündigkeit, wenn sie nicht allein dem Geist das sittliche Handeln

---

(a) Iwand, S. 52

(b) M. Heidegger, Humanismus, S. 5

(c) M. Heidegger, Humanismus, S. 45

(d) Fritzsche, Ethik, S. 266

(e) II 74. In der Vernachlässigung der Lehre vom Geist ist ein Charakteristikum der von Kant abhängigen Theologie gesehen worden (P. Tillich, Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung, I, S. 31 Anm. 19)

(f) Predigten II 437. Hinweis bei Gerdes, S. 188

(g) CS 499



anheimstellt. "Eben so im Verhältnis zu Gott ist die Mündigkeit da, wenn nur der Geist als geoffenbart angesehen wird, das äußere Gesetz ganz dem Menschen anheimgestellt, wie auch bürgerlich, wenn einer Anteil an der Gesetzgebung bekommt" (a). Das christliche Handeln ist immer nur als göttliche Gnadenwirkung zu begreifen. Diese Betrachtung hat in einer christlichen Sittenlehre zu dominieren. "So rechtfertigt es sich auch hier, daß wir nicht die imperativische, sondern die beschreibende Form für unsere Darstellung wählen; denn die imperativische Form eignet wohl der allgemeinen sittlichen Aufgabe, aber dem, was als Wirksamkeit des göttlichen Geistes gefaßt werden soll, ist sie weniger angemessen" (b).

An Jorgensen, der gegen eine Theologie des Heiligen Geistes das "simul iustus et peccator" geltend machen will (c), haben wir mehrere Fragen. Kann die christliche Ethik ihren Ausgang suchen beim Sünder, der freilich nicht ist, wie Gott ihn haben will? Wie kann ein Weg führen von dem Sünder, der das wahre Sein nicht hat und im Nichtsein steckt, zu einem Gott wohlgefälligen Verhalten? Hat die Ethik dem Menschen gesagt, wie sich sittlich leben läßt, wenn sie ihm sagt, daß er ein Sünder ist? Läßt sich auf dem Grunde der Sünde ethisch leben?

Gegen eine Ethik, die auf die Kraft des Heiligen Geistes vertraut, wendet Jorgensen ein, die Wiedergeburt sei kein empirisches Datum (d). Eine solche These ist kein Einwand gegen Schleiermacher. In der Christlichen Sitte heißt es, die Wiedergeburt sei kein Prozeß, der auf bestimmte Weise empirisch in einer gewissen Zeit müßte nachgewiesen werden können; die ihn so betrachten, seien Fanatiker (e). Angaben über Zeit und Stunde der Wiedergeburt zu verlangen, hieße

---

(a) II 389; vgl. Reden IV 145. Nur ein Sklave hat keine Einsicht in den Zusammenhang des ihm gebietenden Willens (CS 239). Der christliche Geist aber wirkt, um auf den Punkt der religiösen Mündigkeit zu bringen (vgl. CS 388)

(b) CS 317

(c) S. 149

(d) Jorgensen, S. 149; Brunner, S. 73

(e) CS 312

nur willkürliche Vorschriften ersinnen für die göttliche Gnade. Die neue Geburt sei für den Neugeborenen notwendig etwas Unbewußtes; nur allmählich finde er sich mit seiner persönlichen Selbständigkeit in seiner neuen Welt. Der Anfang des neuen Lebens sei der Zeit nach eben so wenig zu bestimmen als dem Raum nach der Anfangspunkt des Windes (a). Anders wie Kierkegaard will Schleiermacher von der Wiedergeburt eben so wenig wie von der Geburt wissen, wie es bei ihr zugeht (b). Der Bruch zwischen Sterben und Leben vollzieht sich im Dunkel. Ein Zerbrechen, das ans Licht gezerrt würde, würde in seiner Gewalt zerstören, was es zu retten im Begriff ist.

Anders als Jorgensen kann Schleiermacher sich den göttlichen Geist nicht als einen unwirksamen denken. Der göttliche Geist, der vermehrt würde, wollte man Forderungen an einen Glaubenden stellen, ist keinem Mehr oder Minder zu unterwerfen (c). Wo der göttliche Geist wirksam ist, ist jeder Unterschied zwischen Sollen und Tun hinfällig geworden (d). Ein Soll kann nicht mehr gebieten, als der Heilige Geist tut (e).

9. Die christliche Ethik geht nicht aus von einer Forderung, sondern sie ist zunächst Beschreibung des Verhaltens Jesu

Die christliche Ethik setzt nicht ein bei dem Nichtsein des Sünders, sondern bei dem Sein, das in Christus erschienen ist. (f) Die christliche Ethik weiß, wenn sie auf Christus schaut, von keinem Sein, das noch nicht ist und erst

- 
- (a) Joh. 3,8. Chr. Gl. 1, § 130, 2, S. 287. 290; § 132  
Zus. 2, S. 324; Predigtstellen bei Gerdes, S. 195 Anm. 88  
(b) vgl. Gerdes, S. 194 Anm. 86  
(c) CS 312  
(d) CS 317; Beilage C, S. 161; Jorgensen, S. 145  
(e) vgl. S. 85 dieser Arbeit  
(f) Schleiermacher rechnet den "idealen Christus" zum "idealistischen Zeug" und betont, in der Glaubenslehre gäbe es keine Spur von einem inneren Christus vor dem historischen (Sendschreiben, S. 11)



werden soll. In Christus ist alles. Was der Mensch tun und wie er sein soll, ist schon längst. Es gibt kein Sein, das in Christus nicht schon da ist. Alles Sein, das in der christlichen Ethik erscheint, ist nicht aus einem Nichtsein entsprungen, sondern nur ein Aufnehmen dessen, was seit und in Christus schon ist. Schleiermacher spricht von dem Vorbild Christi (a); seiner Nachfolge (b); seinem Beispiel (c); von der Nachahmung Christi (d); von den Handlungen Christi, die recht verstanden Urbilder seien (e); von dem Handeln Christi als dem Urtypus unseres Handelns (f); von der Fortsetzung des Handelns Christi (g); von dem Bestreben, Christo immer ähnlicher zu werden (h); von der Analogie unseres Handelns mit dem Handeln Christi (i). Schleiermacher will die christliche Gemeinschaft immer mehr dem Handeln Christi angenähert wissen (j). Die christliche Ethik hat das "Neue Sein" zum Thema, das in Christus erschienen und in die Welt gekommen ist. Die christliche Sitte ist Beschreibung des Handelns, wie es an dem historischen Jesus ist. Die christliche Sittenlehre abstrahiert von dem unbewußten Mitwirken der menschlichen Unvollkommenheit und beschreibt ein Handeln, wie wir es in Christus finden (k). Die Beschreibung des Ethischen ist nur wahr, wenn sie das Verhalten Christi beschreibt. "Der Christ ist sich dominierend bewußt, daß das Aufgenommensein des göttlichen Prinzips in seine Natur nur ein relatives ist, welches nur Wahrheit bekommen kann durch die symbolische und historische Beziehung auf eine absolute Einheit beider, welche in Christo ist" (l).

Im Vergleich zu dem in Christus Gesetzten gibt es kein zusätzliches Sein. Es ist unmöglich, daß ein Sein geschaffen

- 
- (a) CS 74; 690
  - (b) CS 74; 293
  - (c) CS 88
  - (d) CS 74
  - (e) CS Beil. C IX
  - (f) CS 299; 296; 304; 315
  - (g) CS 304 f
  - (h) CS 436
  - (i) CS 302
  - (j) CS 320
  - (k) vgl. CS 296
  - (l) CS Beilage A § 44

werden könnte, das mehr wäre als das in Christus gegebene. Schleiermacher ist der Auffassung, "daß wir niemals zu denken vermögen, es könnte in der christlichen Kirche eine Vollkommenheit angestrebt oder dargestellt werden, die über das in Christo gegebene hinausginge, sondern daß jede Fortschreitung nichts sein kann als ein richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo gesetzten" (a).

"Für die unmittelbare Anwendung des Christen gibt es nur die Eine Vorschrift (b), welche Christus nur uneigentlich ein Gebot nennt, da sie keine bestimmten Handlungen vorschreibt oder verbietet, sondern eigentlich nur die allgemeine Beschreibung der Gesinnung ist, welche die ganze Tätigkeit des Glaubens umfaßt" (c). "Denn wenn man Sätze, welche eine Gesinnung aussagen, Gebote nennt: so geschieht dies nur auf eine ganz uneigentliche Weise. Was aber Christus als sein einziges Gebot aufstellt (d), will er durch diese Bezeichnung nur jenem Gesetz in Geboten gegenüberstellen; denn dies ist gar kein Gebot, da es lediglich auf die Vergleichung mit seiner erlösenden Liebe hinweist" (e). Einen Gesinnungswandel kann niemals ein Befehl bestimmen (f).

Wenn beschrieben ist, wie sich Jesus verhalten hat, wäre es überflüssig, dann noch den Imperativ voranzustellen: So sollst du auch sein! Die Erscheinung Jesu selbst, nicht irgendeine Forderung, kann allein den Menschen im Inneren überwinden und überwältigen. Wer das Sein Jesu begriffen hat, kommt ihm nicht näher, wenn er ein "Du sollst" vernimmt. Was der Christ tun soll, ergibt sich für ihn ganz von selbst, wenn er begriffen hat, wie sich Jesus verhalten hat. Das Sein Jesu spricht für sich. Dem Sein Jesu ist es zuzutrauen, daß es selbst produktive Kraft ist. Es bedarf, um dem Menschen übereignet zu werden, der Unterstützung durch ein "Du sollst" nicht.

- 
- (a) CS 72
  - (b) Joh 13, 34
  - (c) Chr. Gl. 1, § 132, S. 322 f
  - (d) Joh 15, 12
  - (e) Chr. Gl. 6, § 112, S. 216
  - (f) Scheler, Form. 581



Die christliche Ethik ist besser verstanden, wenn sie Beschreibung dessen ist, was in Christus wirklich gewesen ist (a), als wenn sie fordert, was der Christ tun soll. Die Kirche kann nicht mehr, als Christus predigen. Es ist nutzlos, Forderungen an jemand zu stellen, dem ein gepredigter Christus nichts sagt und bedeutet. "Die gewöhnliche Frage: 'Was sollen wir tun?' muß mit der ungewöhnlichen Frage: 'Von wo empfangen wir etwas?' beantwortet werden" (b). Die Beschreibung Christi ist die Beschreibung eines neuen Ortes. Auf die Frage: "Was soll ich tun?" wird mit einer Ortsangabe geantwortet; die Nachfolge führt an Orte, die sonst unbekannt bleiben (c). Gemäß der Grundbedeutung des Wortes  $\tilde{\eta}\nu\omicron\varsigma$  -  $\tilde{\eta}\nu\omicron\varsigma$  bedeutet Ort des Wohnens - will eben der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt (d). Es ist sinnlos, jemandem ein Gebot aufzuerlegen, der noch nicht an dem Sein Christi teilnimmt. Wenn ein Gebot an jemand kommt, der den christlichen Sinn noch nicht in sich hat, wird es nur verdreht (e). "Die christliche Sittenlehre ... wird ihrem Verhältnis zur Glaubenslehre, mithin in ihrer unmittelbaren Bestimmung weit besser entsprechen, wenn sie die imperative Form fahren läßt und nur die Lebensweise in dem Reiche Gottes in allen Beziehungen beschreibt" (f). Die Erfahrung, daß das christliche Leben nicht aus einer Forderung hervorgeht, ist seit dem Idealismus weitgehend verlorengegangen. Der Einfluß Fichtes reicht - über Kierkegaard - tief bis in die gegenwärtige evangelische Theologie (g). Selbst bei einem Theologen, der sonst gegen eine philosophische Überfremdung sehr auf der Hut ist, bei Rudolf Bultmann, findet sich die unglückliche Wendung, im Glauben

---

(a) CS 73

(b) P. Tillich, Die Botschaft der Religion, In: Der Protestantismus, S. 237

(c) Mk 10, 21

(d) M. Heidegger, Humanismus, S. 41. 39 f; vgl. S. 19, 153, und 170 f dieser Arbeit

(e) CS Beilage A § 38, 1

(f) Chr. Gl. 6, § 112, S. 217

(g) E. Fuchs

sei die "Einheit von Kraft und Forderung" gegeben (a). Die Kraft soll zureichend sein, die sich einer Forderung zu stellen vermag. Dabei wird im Glauben nicht gefordert. Der Versuch, den Begriff der Existenz auf ein Sollen, auf ein Gefordertsein zurückzuführen, verdient Zurückweisung (b). "Wozu ein jeglich Ding geschaffen ist, das thut es ohn Gesetz und ungezwungen" (c). Die Forderung nach Werken des Glaubens ist für Luther genau so unmöglich wie das "sol debet lucere" (d). Der Glaube fordert nicht Werke, sondern diese folgen ihm spontan. Sicut arbor bona non debet bonos fructus facere. Sed sponte facit (e). Christianus omnis constituitur dominus super omnes leges (f). A debere ad posse non valet consequentia (g).

10. Ein Sollen ist angebracht, sofern es vom Sein getragen ist. Als Beschreibung ist die christliche Sittenlehre immer auch Gebot

Wir hätten nichts einzuwenden gegen die Betonung des Imperativischen bei Jorgensen, wenn darüber nicht die Relevanz des Seins verkannt würde. Jorgensen stellt nur die vage Behauptung auf, im Neuen Testament bestünde ein dialektisches Verhältnis zwischen Imperativ und Indikativ (h). Das Soll wird gleichsam zum gleichberechtigten Partner des Seins. Was ist, wird bei Jorgensen gezeichnet im Gegensatz dessen, was

- 
- (a) Theologie des Neuen Testaments, S. 333; vgl. W. Weischedel, Recht und Ethik, S. 262: die Ethik wurzelt in der Frage des Menschen nach dem, was er sein soll.  
 (b) Max Scheler, Form. 202 Anm. 1  
 (c) Luther, Tischreden 6744. Hinweis durch H. J. Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, München 1941, Theologische Existenz heute, Heft 75, S. 83, Anm. 127  
 (d) EA 58, 354; zitiert nach Loofs, Die Rechtfertigung nach den Lutherischen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches, Theologische Studien und Kritiken, 1922, S. 346 Anm. 1  
 (e) WA 39, 1, S. 46, 29  
 (f) WA 40, 1, S. 236, 4; Hinweis bei Gerdes, S. 188 Anm. 44  
 (g) M. Luther, bei Scheler, Form. 251  
 (h) S. 166



sein soll (a). Was das Sein ist, bleibt im Ungewissen. Verhandelt wird nur noch das Sollen. In einem Kapitel über das Problem "Sein und Sollen" wird es für "nicht notwendig" erachtet darzutun, worin das Verhältnis von Sein und Sollen näher besteht (b).

Schleiermacher kritisiert die imperativische Moral nicht, um das Sollen gänzlich beiseite zu schaffen. Seine Polemik geht nur gegen ein Sollen, das sich an die Stelle des Seins setzt, d.h. nicht getragen, sondern selbst Grund sein will. Ein Sollen, das vom Sein abhängig ist, läßt sich rechtfertigen. Ein Sollen, das sich anders begreift als im Gegensatz zum Sein (c), kann sittlich sein. Die Nächstenliebe darf geboten werden, weil sie darauf gründet, daß der Liebende in seinem Lieben sich selbst bejaht (d). Wenn Jorgensen den Indikativ im Liebesgebot leugnend als erstes Selbstzerstörung fordert, nimmt er dem Sollen sein Maß. Die Selbstbejahung ist der Grund dafür, daß Nächstenliebe geboten werden kann. Selbstverneinung ist als Grund nicht nur eine unwahrhaftige Illusion, sondern verkennt auch das Heil, durch das der mit sich selbst zerfallene Mensch zu sich selbst gebracht und mit sich eins wird. Die Selbstliebe, d.h. das Verlangen des Menschen nach seiner Eigentlichkeit, wird durch die Erlösung nicht negiert, sondern bekommt durch diese ihren Sinn (e). Daß es dem Menschen um sein eigentliches Selbst zu tun ist, ist das legitime Motiv seines sittlichen Handelns (f). Das Handeln des Menschen ist immer schon auf die Frage bezogen, was er eigentlich ist (g). Die Sorge um das Heile ist ein Sein. Indem an dieses Sein angeknüpft wird, wird ein Gebot

- 
- (a) vgl. CS Beilage A § 38,1. Das Sein ist dann nur noch das noch nicht oder schon verwirklichte Gesollte (vgl. M. Heidegger, Einführung, S. 154)
- (b) Jorgensen, S. 166
- (c) CS Beilage A § 38, 1
- (d) Jedes Seiende bejaht sein eigenes Sein, auch wenn seine Selbstbejahung die Form annimmt, daß es sich selbst preisgibt (P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 41. 89)
- (e) Jorgensen meint, wer sich selbst bejahe, könne nur im Nichtsein, aber nicht im Sein "sein". Dazu vgl. Anhang 14 auf S. 200 dieser Arbeit
- (f) vgl. R. Bultmann, Theologie, S. 14, vgl. aber auch S. 102 dieser Arbeit!
- (g) E. Fuchs: Bultmann, Barth und Kant, Sp. 464

möglich.

Schleiermacher will mit seiner Kritik an der Kantischen Pflichtform das Sollen keineswegs zu einem Nichts erklären (a). Gebote sind in der christlichen Sitte durchaus angebracht, wenn sie nur gründen in der Beschreibung dessen, was schon ist. Die christliche Sittenlehre ist "als Beschreibung immer auch zugleich Gebot, und es muß einerlei sein, ob man sie das eine nennt oder das andere ... Die christliche Sittenlehre ist Beschreibung der christlichen Handlungsweise, sofern sie auf den Erlöser zurückgeht, und eben als solche Beschreibung ist sie Gebot für alle, die in der christlichen Kirche sind, für welche eben nichts anderes Gebot ist, als was sich aus der absoluten Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Christo, dem Erlöser ist, entwickeln läßt" (b). Schon im Neuen Testament findet man beide, Gebot und bloß faktische Aussage, das Gebot am Ende der Briefe, die Aussagen in der Schilderung der Liebe (c). Insofern darf die Form der Mahnung auch in der Sittenlehre sein (d).

Wiewohl die Liebe gegen die todbringenden Konsequenzen des Gesetzes steht und die ewigen Gesetze entlarvt als schlechte Ideologien, die zur Aufrechterhaltung untergehender Institutionen und Mächte verwandt werden, wäre es ein Zeichen von Lieblosigkeit, wollte die Ethik darauf verzichten, dem Kairos entsprechend verbindliche, unbezweifelbare Weisungen zu geben (e). Die Kritik am gesetzlichen Sollen darf nicht mit jener bequemen Haltung verwechselt werden, die Verantwortung scheut und die Entscheidung drängender Fragen dadurch von sich abwälzt, daß sie diese dem Gutdünken der Einzelnen überläßt. Wer das Sein kennt und Liebe hat, darf und muß verbindlich reden. Die Liebe ist über dem Gesetz, doch nicht allgemein. Es ist kein Zeichen des Evangelischen, sondern der Faulheit, wenn im Bereich des Öffentlichen das Individuelle und das bloße Gewissen maßgebend gemacht werden sollen (f).

---

(a) Vgl. unsere Kritik an Max Weber, der ein ungeklärtes Sollen verwirft, in Anhang 12 auf S. 196 f dieser Arbeit

(b) CS 34

(c) CS Beilage A § 37

(d) CS Beilage C II

(e) P. Tillich, Ethik in einer sich wandelnden Welt. In: Der Protestantismus, S. 202. 206

(f) Das Gewissen ist in der Christlichen Sitte keine konstitutive Größe (Samson, S. 40. 85 ff)



E Das göttliche Handeln schafft in seiner Einzigartigkeit und Souveränität dem menschlichen Tun vorausgehend das "Neue Sein". Es manifestiert sich nicht in einer Ordnung, sondern im unmittelbaren Selbstbewußtsein

1. Die zehn Gebote stellen den Handelnden nicht vor eine Leere von Handeln, nicht vor ein Nichtsein, sondern vor die Wirksamkeit Gottes

Gegen eine Ethik, die Beschreibung dessen ist, was an Handeln in Christus ursprünglich erschienen ist, erheben sich zwei Einwände. Als erstes ergibt sich die Frage, wie Schleiermacher seiner Ethik die Form der "schlichten Erzählung" geben kann, ohne mit den 10 Geboten in Konflikt zu geraten. Wie kann Schleiermacher der Forderung gerecht werden, die anscheinend im Dekalog dem Menschen gegenübertritt, wenn er eine imperativische Ethik ablehnt? Tut der Dekalog nicht genau das, was Schleiermacher Kant vorwirft: setzen die 10 Gebote nicht gerade bei einem Nichtsein ein? Die 10 Gebote gebieten doch weniger, als daß sie verbieten! Sie untersagen ein bestimmtes Handeln. Sie scheinen einen Raum auszusparen, in dem es kein Handeln geben soll. Wenn es heißt: Du sollst nicht tun! soll doch offenbar ein Platz geschaffen werden, wo nichts sein soll, weder der Mensch noch sein Handeln. Der Mensch, der nichts tun soll, soll das Feld, wo anscheinend kein Tun sein soll, leer lassen. Diese gesperrten und zu meidenden Orte aber sind ein Nichtsein. Der Mensch scheint vor ein leeres Feld und eine verlassene Gegend gestellt zu sein.

Bei einer näheren Betrachtung zeigt sich jedoch, daß in den 10 Geboten weit weniger negativ verfahren wird, als es zunächst scheint. Gewiß reden die 10 Gebote nicht so sehr von dem, was der Mensch tut, sondern von dem, was er nicht tut. Doch damit beschreiben sie kein Nichtsein. Der Raum, den der Mensch nicht zu betreten hat, ist dadurch noch kein leerer Raum. Wo der Mensch nicht sein soll, ist keineswegs schon ein Nichts. Wo der Mensch nicht handelt, ist keineswegs schon eine Leere von Handeln. An der Stätte, die der

Mensch meiden soll, ist vielmehr das Handeln Gottes. Wenn die 10 Gebote aussprechen, was der Mensch nicht tut, meinen sie das, was Gott tut (a). Das Handeln Gottes aber ist kein Nichtsein. Der Mensch hat sich bei seinem Handeln an keinem Nichts zu orientieren, nicht einfach an dem, was nicht getan werden soll. Der Mensch steht als Handelnder auf dem Grunde des göttlichen Handelns (b). An ihm kann er sein Handeln ausrichten. Wenn es heißt: Du sollst nicht tun ! so ist das theologisch gemeint. Wenn das Wort ergeht: Du sollst nicht tun ! besagt das: das tut ein anderer - Gott. Das "Du sollst nicht tun" sagt nicht, diesen Ortes würde überhaupt nichts getan, sondern bedeutet: Hier handelt Gott und nur er !

Für Schuldnermacher sind die göttlichen Gebote letztlich als Forderung nicht zu begreifen. Ein Wille Gottes, der bloß verbietet, wäre bloße Theorie und damit weniger als die Tat des Menschen, die dem Verbot folgt (c). Eine Forderung bleibt ohne eine Tat im Theoretischen (d). Beim Handeln kommt es nicht darauf an, daß es gefordert, sondern daß es getan wird. Ohne seine Erfüllung ist ein Gebot zwecklos, während umgekehrt das Gewicht einer Tat nicht zunimmt, wenn sie auf eine Forderung zurückgeht. Tat bleibt auch dann Tat, wenn sie aus keiner Forderung entsprungen ist. Nur die Forderungen haben Wirklichkeit, die Taten sind (e). Der Wille Gottes ist keine Theorie, sondern offenbart sich in seinem Handeln. Der Wille Gottes offenbart sich als Tat. "Man sagt, für die Idee der Offenbarung schicke sich nur die Darstellung als Gebot, weil alles einzelne einen göttlichen Willen aussagt. Aber der göttliche Wille offenbart

- 
- (a) E. Fuchs
  - (b) "Der Tat des Menschen geht die Tat Gottes voraus" (Fritzsche, Ethik, S. 263)
  - (c) Ein Sollensanspruch ist "Gegenstand einer bloß theoretischen Analyse" (gegen Thielicke, bei Jorgensen, S. 167)
  - (d) Der Fordernde tritt hinter dem Handelnden zurück. Das Erfüllen eines Gebotes ist mehr, als es zu gebieten. Wer weiß, was zu tun ist, weiß damit auch, was zu fordern wäre.
  - (e) z.B. wenn ein Paul Schneider den nazistischen Mördern öffentlich zurief: Du sollst nicht töten !



sich ja im Handeln des heiligen Geistes weit mehr als im Reden, und also darf man ja nur das Handeln darstellen" (a). "Gott kann in der Religion nicht anders vorkommen als handelnd ... und mit dem seienden und gebietenden Gott hat sie nichts zu schaffen, so wie ihr Gott den Physikern und Moralisten nichts frommt, deren traurige Mißverständnisse dies eben sind und immer sein werden" (b). Schleiermacher will also, um ein Gebot zu begreifen, nicht den Ausspruch einer Forderung, sondern ein Handeln beschreiben. Nur ein Handeln vermag einem anderen Handeln feste Umrisse zu geben. Nur am Handeln Gottes kann der Mensch verstehen, was er zu tun hat. So kann man sich etwa am Beispiel der Liebe klarmachen, daß ein Handeln ein anderes Handeln besser bestimmt, als eine Theorie es kann. Wer Liebe fordert oder Theorien über die Liebe vorträgt, kann keine aus Liebe geborenen Taten und Antworten vom anderen erwarten. Eine Tat hingegen, die aus der Liebe hervorgegangen ist, zieht nach sich eine Tat des andern, die unausbleiblich ist. In der Liebe gibt es kein Verschließen und kein Verhärten, keine "Verstockung" gegenüber der Tat des andern. Die Tat des einen gewinnt Macht über den andern. Das Tun und Lassen des einen läßt sich auf das Tun des andern ein. In ähnlicher Weise steht auch hinter den 10 Geboten die Auffassung, daß Taten nur durch Taten hervorgerufen werden können.

Wie das göttliche Handeln, von dem die 10 Gebote ausgehen, verstanden werden kann, davon wird im folgenden Abschnitt die Rede sein. Was das Wesen des göttlichen Handelns ausmacht, kann nämlich erst recht erfaßt werden, wenn ein

---

(a) CS Beilage A § 38,2. Schleiermacher denkt hier an keine Polemik gegen die Theologie des Wortes. Schleiermacher sagt sehr bestimmt, in unserer Kirche würde immer das Wort, in der katholischen die symbolische Handlung vorherrschen (CS 212). Schleiermacher denkt den heiligen Geist nicht ohne das göttliche Wort. "Wir sagen also, daß die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der Kirche an das göttliche Wort gebunden ist und auf dasselbe basiert" (CS 500; vgl. auch Chr. Gl. 6, § 40, S. 183; § 41, S. 191. Über die Souveränität des göttlichen Wortes bei Schleiermacher vgl. Anhang 15 auf S. 202 dieser Arbeit

(b) Reden IV 32

zweiter Einwand gegen eine das Sein Christi nachahmende Ethik Beachtung gefunden hat.

2. Der Mensch kann sittlich leben, weil Gott jenseits sittlicher Maßstäbe handelt

Gegen eine Ethik, die Beschreibung dessen ist, was an Handeln in Christus ursprünglich erschienen ist, erhebt sich noch ein zweiter Einwand. Es melden sich Zweifel, ob eine Ethik, für die Jesus das Vorbild des menschlichen Handelns ist, (dogmatisch gesprochen) seiner Göttlichkeit gerecht werden kann. Liegt das Besondere des Handelns Christi nicht in dem, worin es einzigartig ist? liegt das Wesen des Handelns Christi nicht gerade darin, daß es einmalig ist und nicht wiederholt zu werden braucht (ἐφ' ἅπαρ R 6,10; Hbr 7,27; 9,12; 10,10). Wird nicht das Heil zerstört, wo der Versuch unternommen wird, das Werk Christi zu wiederholen? So erwartet wohl Jesus etwa in seinem Verhalten gegenüber den Zöllnern und Dirnen einfach unsere Nachahmung; aber sein Erlösungswerk, sein Weg zur Verurteilung ist unvergleichlich (a). Ein Mensch, der die gleiche Arbeit leisten will wie Christus, zieht das Handeln Christi herab. Eine Ethik, die das sittliche Handeln als lediglich nachahmendes Handeln versteht, kann nur das göttliche Handeln zu ihrer Grundlage nehmen, das zur Nachahmung geeignet ist, und muß das göttliche Handeln in seiner Ganzheit außer acht lassen.

Gott und Mensch handeln verschieden. Das zeigt sich schon bei einer Betrachtung der 10 Gebote. In den 10 Geboten heißt es: Du sollst nicht töten! Der Mensch soll nicht töten; doch der Tod soll bleiben. Am Sterben tritt zutage, daß in der Welt nicht nur das menschliche Handeln wirksam ist (b). Auch

---

(a) Selbst Kant, der im Übrigen das Evangelium moralisch umdeuten zu können glaubt, war es nicht entgangen, daß jener göttliche Mensch für den natürlichen Menschen nicht zum Beispiel der Nachahmung aufgestellt werden könnte (Religion 67 (80)).

(b) "Das ist das große Übel, daß die guten Leute glauben, ihre Tätigkeit sei universell ... und wenn man tue, was sie tun, brauche man auch keinen Sinn als nur für das, was man tut" (Reden IV 95)



unter ethisch vollkommenen Menschen führt der Tod fort zu töten. Daß die Menschen nicht töten, schafft den Tod nicht aus der Welt. Der Tod geht auch dann um und tötet, wenn der Mensch ethisch lebt und nicht tötet. So bleibt selbst bei vollkommen ethischem Verhalten der Menschen ein Bereich, in dem es nicht ethisch zugeht. Das Töten übernimmt Gott. Er besorgt das Töten. Er ruft die Menschen in die Ewigkeit. Weil nur Gott es ist, der die Menschen sterben läßt (Psalm 90,3), kann der Mensch ethisch leben. Weil Gott das Töten überlassen bleibt, braucht der Mensch nicht zu töten. Der Mensch kann es unterlassen, seine Todfeinde zu töten, weil dem Herr über Leben und Tod das Leben in die Hand gegeben ist. "Rächet euch nicht selbst, ihr Lieben, sondern gebet Raum dem göttlichen Zorn, denn es steht geschrieben: 'Die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr'" (Römer 12,19) (a). Wenn ein Gericht einen Verbrecher vom Leben zum Tod bringen muß, kann das nur recht geschehen, wenn es sich bewußt ist, damit an Gottes Stelle zu stehen.

(b)

Der Mensch soll zwar die Ehe nicht auflösen; aber Gott schickt den Tod, der die Eheleute scheidet. Dieses Wissen um Endlichkeit ist der Ehe genau so eigen wie das Gelöbnis, sich treu zu sein. Die Eheleute haben nicht nur zu bedenken, wie sie sich selbst verhalten wollen, sie müssen auch mit einem göttlichen Handeln rechnen, das in ihre Ehe hinein- kommt. "Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf dass wir klug werden !" (Psalm 90,12). - Gott schafft sich ein Ebenbild; aber den Menschen wird untersagt, sich ein Bild zu machen. - Gott macht sich am Feiertag Arbeit mit seinem Wort; erwartet aber von den Menschen keineswegs die

---

(a) Für Kant deutet diese Stelle nur das in jedem Staate geltende Gesetz an, Genugtuung wegen Beleidigung im Gerichtshofe des Oberhauptes nachzusuchen; wo die Rache sucht des Klägers gar nicht für gebilligt angesehen werden darf, wenn der Richter ihm verstattet, auf noch so harte Strafe, als er will, anzutragen (Religion 121 (159)). Christus ist insofern ein Vorbild, als er die Rache für das erlittene Unrecht dem anheimstellt, der gerecht richtet (2 Petr. 2,23).

(b) Schleiermacher geht weiter und lehnt die Todesstrafe überhaupt ab (CS 98; 248)

gleiche Mühe. Die Menschen sollen sich vielmehr für Gottes Wort Ruhe und Muße nehmen und sich nicht selbst woanders Arbeit machen. - Das Stehlen ist nicht darum zu verwerfen, weil auch Gott als Ideal sittlicher Vollkommenheit nicht stiehlt. Es wäre Anmaßung, Gott das Stehlen verbieten zu wollen (a). Der Fromme kann sich nicht über den ereifern, der all seine Habe genommen hat (b).

Göttliches und menschliches Handeln lassen sich nicht einfach als gegensätzliches bestimmen. Die angeführten Beispiele erwecken freilich zunächst den Eindruck, als handle Gott einfach unsittlich, als wäre Gott ein Totschläger und Dieb. Das Unsittliche wäre von der Ethik her zu greifen. Gottes Handeln wäre ethisch zu fassen, wenn Gott das Gegenteil von dem wirken würde, was sittlich ist. Gott bleibt aber außerhalb und jenseits aller Ethik. Gott ist nicht gut, sondern ethisch indifferent (c). Gottes Handeln ist nicht ethischer Natur (d). Schleiermacher betont, daß die Ethik, die von Christus ausgegangen ist, nur für andere bestimmt und auf ihn selbst keine Anwendung finden könne (e). "Ethische Prinzipien können in ihrer ganzen Bestimmtheit auf nichts angewendet werden, was außerhalb des Bezirks der Ethik liegt" (f). Eine Ethik kommt erst dann in die Dimension des Theologischen, wenn sie diesen "außerethischen" Bezirk erkennt und anerkennt. Der Mensch versteht sich in

---

(a) vgl. Ap 3,3; 16,15; 1 Thess 5,2; 2 Petr 3,10; Mt 24,43  
par

(b) Hiob 1,21

(c) vgl. Flückiger S. 121. Zu Mt 5,48; 19,17 par; vgl. E. Fuchs, Die vollkommene Gewißheit II, S. 100 ff. - Ein Kind, das seinen Eltern dankbar ist und sie ehrt, kann sich an keinem entsprechenden Verhalten Gottes orientieren. Der Gott des Glaubens lebt nun einmal in keiner Götterfamilie.

(d) So hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben (R 8, 32; J 3,16; Lk 22,19; vgl. Gal. 1,4). Das ist eine Tat, die sich ethisch beanstanden ließe. Eine ethische Betrachtungsweise wäre hier aber fehl am Platze. Die Sittlichkeit betrifft als Frage nur das Tun des Menschen. Von den Menschen läßt sich allerdings sagen, sie seien zu Mördern geworden, als sie Jesus ans Kreuz gaben.

(e) CS 318; Beilage B, S. 131 § 8 d

(f) II 252, 56



seinem Handeln erst recht, wenn er begreift, wo es nichts wirkt.

Das ethisch anfechtbare Handeln Gottes hat zur Folge, daß der Mensch ethisch leben kann. Der Mensch kann sittlich handeln, weil Gottes Verhalten keiner Ethik entspricht. Der Mensch kann wissen, was er zu tun hat, weil Gott anders handelt als der Mensch. Wir teilen nicht die Auffassung Karl Barths, das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit hätte seine Vollendung nur finden können in dem Typus der aesthetischen, d.h. passiven Religion (a). Der Mensch, dem mit der Beschreibung des göttlichen Handelns gesagt ist, was er nicht zu tun hat, weiß damit, was zu tun seine Sache ist. Weil das, was im Handeln des Menschen nicht sein soll, von anderer Stelle getan wird, ist der Raum für ethisches Verhalten geschaffen (b). Ein Mensch, der das Handeln des Universums und die Wirksamkeit Gottes zu spüren bekommt, wird dadurch "zur eigenen Aktivität getrieben. Diese Aktivität also entsteht aus Passivität" (c).

Die Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Handeln vermochte der theologische Liberalismus um die letzte Jahrhundertwende nicht einzusehen. Man verfolgte zwar ein berechtigtes Anliegen, wenn man aus dem Glauben an Gott ein bestimmtes ethisches Verhalten ableiten wollte; doch war man dieser Aufgabe nicht gewachsen. Man meinte, wahre Ethik sei nur dadurch möglich, daß Gott und Mensch sich konform verhalten. Man währte, der Ethik am besten gedient zu haben, wenn man sie möglichst allumfassend machte. Gott wurde in die ethische Betrachtung einbezogen. Man setzte sich z.B. die Aufgabe, den "ethischen Monotheismus" abzuheben von dem altorientalischen Naturalismus, in dem

---

(a) Protestantische Theologie, S. 389

(b) Über das göttliche Handeln in der Kantischen Ethik vgl. Anhang 16 auf S. 205 dieser Arbeit !

(c) Karl Beth, S. 52; allerdings mit mancherlei Mißdeutungen. Beth will in der Gemeinschaft mit Gott dessen ethisches Wesen spüren. Wenn Gott aber ethisch handelt, dürfte nicht von Passivität des Menschen gegenüber der göttlichen Wirksamkeit, sondern müßte als erstes von Zusammenarbeit geredet werden. Zur Alleinwirksamkeit Gottes nach Schleiermacher vgl. Anhang 17 Auf S. 207 dieser Arbeit

die Gottheit als ein Untersittliches erschien. Man verfiel dabei dem gleichen Fehler wie der verpönte Naturalismus, wenn man den Menschen handeln ließ wie seinen Gott. Wie die Naturreligionen ihre unsittlichen Götter nachahmten, so eiferte man nun - inzwischen sittlich geworden - dem Handeln eines sittlichen Gottes nach. Gegen Schleiermacher sollte die ethische Betrachtungsweise "zur vollständigen Harmonie in sich selbst gelangen" (a). Dem Handeln Gottes blieb man in gleichem Maße fern. Denn ist einmal das Handeln Gottes begriffen, wird man es bei seiner Einmaligkeit bewenden lassen und vor seiner Eigenart erschrecken. Man wird dann kein Verlangen mehr danach tragen, das gleiche zu tun wie Gott, sondern man wird dasjenige Verhalten, das sich an die Stelle Gottes setzt und handeln will wie er, als Sünde bezeichnen.

Wir waren von der Frage ausgegangen, ob die Güterlehre den eigentlichen Gegenstand der Ethik erfaßt, wenn sie kein Sollen setzt, sondern ein Sein beschreibt (b). Es zeigte sich, daß eine Ethik in der Form der "schlichten Erzählung" dem Eigentümlichen der christlichen Sitte am besten gerecht wird, sofern das göttliche Handeln nur "recht verstanden" ist. Die Kantische Pflichtform, die bei einem Nichtsein einsetzt, wäre dem göttlichen Handeln, das ein Sein ist, weniger angemessen.

Uns über das Werk des göttlichen Handelns näher zu erklären, soll Aufgabe der nächsten Kapitel sein. Wir prüfen zunächst, wieweit es die "Ordnungen" sind, in denen ein göttliches Handeln sich manifestiert.

3. Gott handelt als Schöpfer und Erlöser. Die Ethik berücksichtigt das Werk der Erlösung nicht minder als das der Schöpfung. Die Ordnungen lassen sich als Werk der Erlösung nicht begreifen

Wollen wir Klarheit über das Werk Gottes gewinnen, haben wir davon auszugehen, daß Gott als Schöpfer und Erlöser handelt. Schöpfung und Erlösung lassen sich ohne einander nicht

---

(a) Vorländer, S. 341. Anders Schleiermacher Reden IV, 94: So meinen sie, die gepriesene innere Harmonie des Menschen bestehe in nichts anderem, als daß sich alles wieder auf sein Handeln beziehe.

(b) S. 42 f dieser Arbeit



verstehen; beide können nicht getrennt werden. Schöpfung und Erlösung wollen theologisch zusammengedacht und nicht etwa bloß als Einleitungs- und Schlußakt eines Dramas auseinandergehalten werden (a). Zwischen dem göttlichen Ratschluß der Schöpfung und dem der Erlösung zu unterscheiden, ist nur eine Unterscheidung für uns. "Im göttlichen Wesen dagegen können beide nicht verschieden sein, weil niemals ein göttlicher Entschluß in Beziehung auf den anderen zufällig sein kann. Eine Mehrheit von göttlichen Ratschlüssen zu unterscheiden, ist nur ein Hilfsmittel für uns; für Gott gibt es nur einen Ratschluß, weil alles in ihm auf absolute Weise zusammenhängt" (b). Das Werk der Erlösung ist von Gott aus gesehen mit dem Ratschluß der Schöpfung des Menschen identisch (c). Das "Es ist alles gut" ist bereits im Blick und in Beziehung auf die Erlösung gesagt (d). Das Ziel der Schöpfung ist die Erlösung; das Ziel der Erlösung ist die neue Schöpfung (e). Die Versöhnung gehört zur Schöpfung des Menschen (f). Die Erlösung ist nicht Korrektur, sondern Kommen der Schöpfung. Die Rechtfertigung ist ein Handeln Gottes als des Schöpfers (g). Wollte sich eine Ethik auf das Werk der Schöpfung gründen, ohne damit das Werk der Erlösung zu berücksichtigen, wäre sie unvollständig (zumindest nicht eigentlich christlich) begründet. Die Ethik hat Schöpfung und Erlösung zusammenzusehen und sich an dem zu orientieren, "was Gott selber als Erschöpfer und Erhalter der Welt ... uns durch Jesus Christus offenbart hat" (h). Daß der Mensch ethisch handelt, weil ihm dank des Werkes der Erlösung nichts anderes zu tun übrig bleibt, ist für die Gestaltung einer

---

(a) G. Ebeling, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, S. 419

(b) CS 314 f

(c) Chr. Gl. 1, § 119, 2, S. 197

(d) vgl. die Predigtstellen bei Gerdes, S. 192 Anm. 70. Es ist <sup>vor</sup> Gott alles auf einmal geschehen. Es ist nicht "weder<sup>vor</sup> noch hinder" (M. Luther, WA 12, S. 596, Hinweis bei Gerdes, S. 193 Anm. 77)

(e) Eph 2,10; 15; Kol 1,16; 2 Kor 4,6; 5,17; Eph 4,24; Kol 3,10; Gal 6,15; Ap 3,14; 1 Kor 8,6; 1 Kor 15,14 ff; R 11, 26-27. Das Verhältnis des Glaubens zur Erlösung ist kein minder gebrochenes als das zur Schöpfung (vgl. auch Fritzsche, Ethik, S. 23)

(f) Gerdes, S. 97

(g) R. Hermann, Zur Bedeutung der lex, S. 478

(h) Fritzsche, Ethik, S. 16

Ethik genau so von Belang wie die Tatsache, daß dank der göttlichen Erhaltung die Menschen noch nicht ausgestorben sind. Keine Ethik kann davon absehen, daß in Christus die Erlösung vollzogen ist, und so tun, als habe das Erlösungswerk Christi keinen Einfluß darauf, welchen Begriff sich der Mensch von seinem eigenen Handeln macht.

Man wird daher nicht eigentlich in den in der Welt wirk-samen Gesetzmäßigkeiten das Sein sehen, das einer Ethik zur Grundlage dienen kann. Der Begriff der Ordnungen erfüllt noch nicht die Bedingung, die an das Fundament einer christ-lichen Ethik zu stellen ist. Mögen auch die Ordnungen vom Schöpfer bestellt sein, in das Werk der Erlösung reichen ihre Wurzeln nicht. Emil Brunner, der das Gebot und die Ord-nungen für wichtig hält, schreibt selbst: "Als der Schöpfer fordert Gott die Anerkennung seiner Ordnungen und die Ein-fügung in sie als Erstes; als der Erlöser fordert er zugleich als Zweites, die Nichtanerkennung der gegebenen Ordnungen und ein neues Tun im Blick auf das kommende Gottesreich"

(a). Emil Brunner sieht sich damit in dem Dilemma, entweder als erster seit der Reformationszeit eine Ethik vom "Zentrum" evangelischen Glaubens, d.h. vom Werk der Erlösung aus zu entwerfen (b), oder in den gebietenden Ordnungen den Willen Gottes auftreten zu lassen (c). Brunner ist nicht in der La-ge, beides zusammenzubringen. Anerkennen und Nichtanerkennen sind zweierlei. Brunners Ethik ist daher viel weniger "zen-tral" begründet, wie behauptet wird, sondern gleicht eher jener Ellipse mit zwei Brennpunkten, die man in Schlei-ermachers Glaubenslehre hat finden wollen (d). Die Erlösung erfordert keine Ordnungen, es sei denn, man wolle etwa in der hierarchischen Ordnung der Scholastik einen Heilsweg sehen, bzw. mit der Orthodoxie das Heil an einem ordo zer-gliedern (e). Christus hat das Gesetz als Heilsweg abgetan

---

(a) S. 192

(b) S. VI

(c) S. 275

(d) Zum "elliptischen Denken" in der Schleiermacherschen Glaubenslehre vgl. Anhang 18 auf S. 208 dieser Arbeit

(e) Schleiermacher will keine Heilsordnung aus seinen Er-fahrungen weben, um eine tüchtige Religion zusammenzu-setzen (Reden IV 49)



(R 10,4) und die metaphysischen Ordnungen, die στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,13; vgl. Kol 2,8) entmächtigt (a). Von den Ordnungen der Welt empfängt der Glaube kein Gesetz mehr. Verfallenheit an die Welt ist für ihn gerade Sünde (b). Der Glaube an das Reich Gottes schließt in sich, daß es immer im Gegensatz gegen die Welt fortbestehen wird (c). Die Kirche ist nur als wachsend aus der Welt und aus sich die Welt allmählich entfernend gegeben (d). Hingabe an die Welt gelingt nur dort, wo man vom Gesetz und von den Ordnungen der Welt frei ist. Der Mensch ist nicht um der Ordnungen willen da, sondern die Ordnungen sind um des Menschen willen da (e).

Die Ordnungen, nach denen das menschliche Handeln sich vollzieht, sind meist von Menschen selbst errichtet. Es gibt kaum Ordnungen in der Welt, denen der Mensch nicht seinen Stempel aufgedrückt hätte. Die Welt trägt das Gepräge des Menschen. Zwar spürt der Mensch noch den Wechsel von Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht (f), doch wird sein Leben weit mehr bestimmt durch ein von ihm selbst gesetztes Auf und Ab. Der Rhythmus von Arbeit und Ruhe ist nicht mehr identisch mit der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht; das Leben im Winter verläuft nicht mehr wesentlich anders als das im Sommer; nur als Ferienreisender fühlt man sich abhängig von dem Wechsel von Frost und Hitze; Erntezeit und Zeit der Saat lassen sich kaum noch unterscheiden: auf dem Markt wird schon die Ernte fremder Länder

- 
- (a) Die Knechtschaft unter den Weltelementen entspricht der Knechtschaft unter dem Gesetz. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind das Gesetz, wie es im Zusammenhang des κόσμου als sein Gesetz begegnet (vgl. Schlier, S. 134 Anm. 1 S. 135 Anm. 1.2; S. 146, 133 - 137)
- (b) 1 J 5,4; J 15,19; 17, 14.16; 8,23
- (c) Chr. Gl. 6, § 113, S. 222
- (d) Chr. Gl. 6, § 114, S. 224; vgl. § 126 und § 148 sowie "Entweltlichung" bei Bultmann. Zur Vertreibung der Welt aus der Kirche vgl. Anhang 19 auf S. 209 dieser Arbeit
- (e) Vgl. Mk 2,27. - Nur konservative Politiker möchten an einem Gott irre werden, "dessen" Ordnungen zerbrechen. Gott ruft ins Sein, aber nicht zur Ordnung. Das bleibt der Polizei vorbehalten. In Schleiermachers "Reden" handelt Gott wesentlich nicht nach Ordnungen und in diesen (vgl. Anhang 20 auf S. 210 dieser Arbeit)
- (f) Gen 8,22

angeboten, während im Lande selbst noch die Aussaat im Gange ist. Die natürlichen Ordnungen ( $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\upsilon$ ) sind hinter den gesetzten ( $\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\upsilon$ ) zurückgetreten und finden im Alltäglichen kaum noch Beachtung. Die Frage, wann die Arbeit beginnt, ist dringender als das Problem, wann die Sonne aufgeht. Das uns unmittelbar Gegebene ist nicht mehr die Natur, sondern die Organisation (a). Der Gehorsam gegen die Natur ist keine ethische Aufgabe mehr (b). Eine natürliche Gegebenheit bedarf der Umformung in eine Organisation durch den Menschen. H.G. Fritzsche erinnert daran, daß in der Welt als der Schöpfung Gottes nur dann die Existenzgrundlagen des Menschen gesichert sind, wenn zudem der Mensch ein vernünftiges Wirtschaftssystem aufbaut (c).

4. Die Ordnungen können nicht als unbewegliche Bedingung des Sittlichen angesehen werden

Ordnungen können insofern kein Fundament der Ethik und keinen Anfang abgeben, weil sie selbst nur durch menschliches Handeln können entstanden sein, so daß auch bei ihnen erst muß gefragt werden, ob sie sittlich sind oder nicht (d). Da die Ordnungen aus menschlichem Handeln bestehen, müssen sie erst noch konstruiert werden (e). Eine Ethik, die die jeweilige gesellschaftliche Ordnung, sei es die Sklavenhalter- oder die Zunftordnung, unbesehen übernimmt,

---

(a) D. Bonhoeffer, S. 258

(b) Schleiermacher I 281. Schleiermacher hält nicht viel von der Formel der Naturgemäßheit bei den Stoikern. Naturgemäßheit für sich sei ein reiner Verhältnisbegriff und könne nichts bestimmen, bevor nicht die Natur bestimmt worden (I 101)

(c) Ethik, S. 87 f. Daß die Welt genügend Vorräte und Schätze in sich birgt, nützt niemandem, wenn sie nicht entdeckt und verwendet würden

(d) vgl. I 296. Die Sünde ist nicht wirkungslos. Sie schafft das Übel. Mit der Sünde ist zugleich auch das Übel gesetzt (Chr. Gl. 6, § 75, S. 403 f). In demselben Maße als die Sünde gesetzt ist, ist auch das Übel gesetzt; in dem gleichen Sinn, wie das menschliche Geschlecht der Ort der Sünde ist und diese die Gesamttat des Geschlechts, ist auch die ganze auf den Menschen sich beziehende Welt der Ort des Übels und dieses das Gesamt-leiden des Geschlechts (a.a.O. § 75, S. 405)

(e) vgl. II 246, 11



bleibt auf halbem Wege stehen (a). Es kann nicht als gegeben angesehen werden, was produziert sein muß. Die Sittenlehre kann so lange nicht gedeihen, wie Ordnungen, welche doch selbst vom menschlichen Handeln abhängig sind, als "unbewegliche Bedingung des Sittlichen" gesetzt werden (b). In der Ethik etwas als absolut gegeben anzusehen, würde ihre Wissenschaftlichkeit aufheben. Verhältnisse, welche selbst Produkte des menschlichen Handelns sind, können nicht als Bedingungen seiner Gesetze angesehen werden (c). Eine Sittenlehre, die bei ihren Bestimmungen von vorhandenen Bedingungen ausgeht, ist in ihrer Anwendbarkeit beschränkt (d). "Der Moralist muß die Verhältnisse nicht finden, sondern erst machen" (e). Auf dem Gebiet der Ethik ist nichts gegeben, sondern alles muß erst gemacht werden (f). Ordnungen müssen die Möglichkeit enthalten, abgeändert zu werden, wenn sie den menschlichen Bedürfnissen nicht mehr entsprechen. Ein Volk, welches seine Einrichtungen seinen wechselnden Bildungsstufen und Verhältnissen gemäß umzugestalten unterläßt, stirbt (g). Ein politisches Verhältnis ist schon verdorben, wenn es zur Ordnung erklärt und seiner Objektivität starkes Gewicht gegeben wird (h). Die richtigen Ordnungen für das ganze Leben sind nicht zu übernehmen,

- 
- (a) I 297 f
  - (b) II 124. I 299. Jedes Anknüpfen ist ein neues Erzeugen durch Handeln (II 234)
  - (c) I 319; II 79; 635; 107
  - (d) I 300; 308
  - (e) Denkmale, S. 93. Anders D. Nagel, S. 26.14. Nagel hält das ganze Naturgeschehen in der uns umgebenden Welt für ihre göttliche Ordnung. "Für die Ethik besteht nun das Problem der Einordnung des Menschen als Teil dieses Ordnungsplanes in die göttliche Ordnung"
  - (f) I 299
  - (g) II 357, 191
  - (h) Für Schleiermacher ist der Staat "keine göttliche Ordnung im Sinne eines remedium peccati für diese Welt der gefallenen Schöpfung, der unbedingter Gehorsam zu leisten ist, keine Erhaltungsordnung, die der Welt von Gott gegeben ist, um sie vor völligem Untergang zu bewahren" (W. Schultz, Verhältnis von Ich und Wirklichkeit, S. 109). Bei Schleiermacher stehen sich nicht gegenüber Subjektivität des Privaten und Objektivität der öffentlichen Ordnung, sondern Subjektivität des Privaten und Subjektivität des Öffentlichen (vgl. Stahl I, S. 539). Es gibt herrschende, aber unbegründete öffentliche Meinungen (Schleiermacher I 299; CS 209)

sondern zu entwerfen (a). Es sind allein die Zweckbegriffe der Vernunft, die bei sich objektive Notwendigkeit führen, von welcher abzusehen das Abenteuerliche und leere Anstrengung wäre (b). Schleiermacher trägt keine Bedenken, das "Festland" der Ordnungen zu verlassen, um auf "offener See" und auf dem "Meer eines wahrhaft selbsttätigen Lebens" ans Ziel zu kommen (c). Sofern Ordnungen sind, ist für Schleiermacher keine Selbsttätigkeit möglich. Innerhalb der Ordnungen versteht sich schon das meiste von selbst; nur selten in einzelnen Augenblicken wird jemand zu einer wahrhaft freien Tätigkeit aufgefordert (d). Das Sittliche kann aber nicht sein, was sich von selbst versteht; das Sich-von-selbst-Verstehen ist zutiefst unverständlich (e). Sofern nicht im Konservieren das Anliegen der Ethik zu suchen ist (f), haben Erhaltungsordnungen für die Ethik keine wesentliche Bedeutung. Mit den Ordnungen läßt sich kein Stand gewinnen. Gerade das, was den Platz des Menschen in der Welt bestimmt und ihn an die irdische Ordnung der Dinge fesselt, ist im Begriffe unterzugehen im allgemeinen Strudel (g). "... die Einsicht, daß die gesellschaftliche Ordnung natürlicherweise dem Wandel und der Entwicklung unterworfen ist, kann auch nur in der Ansicht bestärken, daß es ein ein für allemal festliegendes natürliches System der menschlichen Sozialordnung nicht gibt" (h).

5. Doch bliebe das Wollen leer, wenn die "Weltordnung" ihm nicht entspräche und die Natur für das sittliche Handeln nicht empfänglich wäre

Von dem ordo-Begriff aus Scholastik und lutherischer Orthodoxie ist nun aber zu unterscheiden die "Weltordnung",

- 
- (a) vgl. auch II 397, 40  
 (b) vgl. II 411, 30 f; 416, 19  
 (c) I 450  
 (d) I 450  
 (e) I 289. 453; vgl. Fritzsche, Ethik, S. 16. Nach E. Käsemann läßt sich in einer Theologie der Ordnungen alles von vornherein systematisch verrechnen (S. 335)  
 (f) Gewiß besteht auch die Aufgabe, einen einzigartigen ethischen Zustand zu bewahren (I 321); nur ist nichts gewonnen, wenn aus diesem eine Ordnung gemacht wird.  
 (g) Reden IV 86  
 (h) Fritzsche, Ethik, S. 207



deren Bedeutung Schleiermacher in der "Dialektik" erläutert. Schleiermacher setzt voraus, daß unser Wollen leer bliebe, wenn ihm nichts in der Natur entspricht (a). So wäre es vergeblich, einem räumlichen Gegenstand eine bestimmte Form geben zu wollen, wenn nicht jene Modifikabilität der Form im Sein läge. Der Tätigkeitstrieb dessen, in welchem der göttliche Geist das Agens ist, wird durch nichts geleitet als durch den Eindruck der Empfänglichkeit der Natur, auf welche gehandelt wird, für die Einwirkung des göttlichen Geistes (b). Der Schöpfungsglaube bedeutet den Sieg über den Gedanken einer ewig widerstrebenden Materie (c). Die Beschaffenheit der Welt veranlaßt die Entwicklung der Kraft des Menschen und schließt die Empfänglichkeit für die Einwirkungen der entwickelten Kräfte in sich (d). Das Widerstreben der Natur gegen die bildende Einwirkung des Menschen ist nur im Zusammenhang mit der Sünde zu denken (e). Der Grund der Modifikabilität der Dinge durch das Wollen kann nur in der Identität gesetzt sein des denkenden, also wollenden Seins mit dem in bezug auf jenes bloß gegenständlichen (f). Inwiefern nun eine notwendige Übereinstimmung zwischen dem Sein und dem Wollen gesetzt werden muß, muß eine Zusammengehörigkeit angenommen werden zwischen dem transzendenten Grund des Wollens und demjenigen, worauf das Wollen sich bezieht (g). Es besteht eine Korrelation zwischen Geist und Wirklichkeit. An der Lehre von der Schöpfung durch den Logos wird deutlich, daß nicht nur die Vernunft, sondern auch die "Wirklichkeit" die "Eigenschaften" des Logos hat (h). "Die Übereinstimmung des Sittengesetzes mit der Erscheinung, auf welche das Wol-

---

(a) Dial. 279

(b) CS 481

(c) P. Tillich, Philosophie und Schicksal, in: Der Protestantismus, S. 40. Nach P. Tillich überwindet der antike Geist nicht den Glauben an das ewige Widerstreben der Materie, deren negative, beschränkende Macht eine unbedingte göttliche Macht ausschließt (Gläubiger Realismus, a.a.O., S. 116). - Es geht nicht an, die Natur nur als etwas "Armes" und "Dürftiges", als einen für die Macht der Lebenstribe zu kurz geratenen Tisch anzusehen (Scheler, Form. 294)

(d) Chr. Gl. 6, § 59, S. 307

(e) Chr. Gl. 6, § 76, S. 409

(f) Dial. 283

(g) Dial. 283

(h) Chr. Rhein, S. 146; vgl. P. Tillich, Entscheidung, S. 91

len geht, also mit dem Naturgesetz, hat man durch die Formel 'Weltordnung' bezeichnet" (a). Das heißt also, wenn die Zusammenstimmung des Gesetzes mit der Natur Weltordnung heißt: die Vorsehung ist zugleich Weltordnung, Gott als Schöpfer zugleich Gesetzgeber. Die absolute Kraft oder das absolute Subjekt entwickelt zugleich das Gesetz und die Weltordnung (b). Es ist begreiflich, daß das Sittengesetz nicht genügt, wenn wir mit ihm nicht auf die Weltordnung zurückgegangen sind (c).

Aus diesem Grunde wirft H.G. Fritzsche in seiner Ethik immer wieder die Frage auf, welche Grundüberzeugung von der Seinsordnung der Welt hinter den betreffenden Geboten steht (d). Hinter dem 5. Gebot soll die Auffassung stehen, daß die Welt so beschaffen ist, daß der Mord die Lebensprobleme nicht löst, sondern das "Dämonische" in die Schöpfung Gottes trägt. Der Christ stelle, wenn er dem 5. Gebot gehorcht, nicht in blinder Verbissenheit Glaube gegen Wissen, sondern lasse sich von der Einsicht, ja dem Wissen leiten, daß er einem objektiven Trend der Dinge folgt. Hieraus nicht zuletzt müßten ihm die Kräfte erwachsen (e). Gerade ein Blick auf die Weltordnung lehre, daß Kriege durchaus nicht den Nutzen haben können, eine übermäßige Bevölkerungszunahme zu drosseln. Wie vom erwerbsmäßigen Blutspenden noch niemand blutarm geworden sei, sondern im Gegenteil der Körper hierauf mit einer Überproduktion an Blut reagiert, so reagiere der Organismus der Menschheit auf Kriege (und Seuchen) mit einer Überproduktion an Menschen in den folgenden Generationen. Der Krieg sei gerade auch darum abzulehnen, weil er keine lebensnotwendige "Ordnung" im Leben der Menschen mehr sei (f). Bei der Behandlung des 7. Gebots kommt

---

(a) Dial. 285

(b) Dial. 283

(c) Dial. 285

(d) Die D-Abschnitte. Sittlich im Recht sei, wer etwas sachlich Notwendiges bringt, was durch die Veränderung der Situation objektiv gefordert ist (S. 220). Zum Begriff der Adäquation, wie sie sprunghaft eine Primärenwicklung kompensiert, vgl. S. 221

(e) Ethik, S. 154. 156 f

(f) Für Schleiermacher haben Kriege nur auf untergeordneten Entwicklungsstufen einen gewissen Sinn und Zweck (Metzger, S. 305).



H.G. Fritzsche auf den Malthusianismus zu sprechen. Dieser postuliere eine Weltordnung, die sich mit dem 7. Gebot nicht in Einklang bringen lasse. Die christliche Überzeugung von der Weltordnung werde immer im Gegensatz zum Malthusianismus stehen. Der Christ wisse vom 7. Gebot her, daß durch Arbeit sich der Lebensraum des Menschen sichern und erweitern läßt. Arbeit sei die einzige "Ordnung", die den Lebensunterhalt gewährleiste. Die Welt sei so eingerichtet, daß Stehlen die Lebensprobleme nicht löst (a). Gegenkonzeptionen, zum 9. und 10. Gebot, die irgendeine Diskriminierung rechtfertigen wollen, sind haltlos, sofern sie keinen Anhalt in der Weltordnung haben, sondern z.B. auf einer ganz unwissenschaftlichen Rassentheorie beruhen, ebenso alle Mythen um ein Volk, das von einer angeblichen Schöpfungsordnung "Volk" her verklärt werden soll (b). Unlösbar mit dem 3. Gebot verbunden sei eine bestimmte Grundhaltung und Beurteilung der Welt, und zwar vor allem das Ethos des Vertrauens im Gegensatz zum Ethos der rastlosen und hysterischen Vorsorge (c). Das 4. Gebot entspreche insofern der Weltordnung, als die Welt so eingerichtet ist, daß das menschliche Zusammenleben am besten gedeiht, wenn die Familie die "Grundeinheit" ist (d).

Diese Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen, inwiefern das sittliche Wollen eine Übereinstimmung zeigt mit der Natur, auf welche es sich bezieht.

6. Auf der Suche nach dem Werk, an dem Schöpfung und Erlösung in gleichem Maße beteiligt sind, stoßen wir auf den Menschen, in welchem wir das Sein finden, das durch Schöpfung und Erlösung bedingt ist. Die Verwirklichung des Menschen vollzieht sich nicht in seinem sittlichen Handeln, weswegen es ihm in seinen Werken nicht um sich selbst zu gehen braucht

Auf der Suche nach dem Werk, an dem Schöpfung und Erlösung in gleichem Maße beteiligt sind, stoßen wir auf den

---

(a) S. 230 ff

(b) vgl. S. 276. 286

(c) S. 96

(d) S. 121. Der Wunsch des Menschen, gesunde Kinder zu haben, hat eine Entsprechung in der Einrichtung des Keimplasma-Haushalts, die weitgehend vor Entartung und einmal aufgetretenen Degenerationstendenzen schützt (S. 197 f)

Menschen. In ihm finden wir ein Sein, das durch Schöpfung und Erlösung bedingt ist und von daher zum eigentlichen Thema der Theologie werden kann. Die Theologie kann sich in einem radikalen Sinne als existentielle Anthropologie verstehen. "Das wird deutlich, wenn wir zwischen der Theologie und der Verkündigung wenigstens prinzipiell unterscheiden. Dann heißt der Gegenstand der Verkündigung Christus, der Gegenstand der Theologie aber Adam" (a). Der Mensch, dem Schöpfung und Erlösung gelten, ist gerufen, Gottes Urteil über sich anzunehmen und Klarheit über sich selbst zu gewinnen (b), d.h. dem Unglauben zu entsagen, der Gott zwar erkennen, aber vom Menschen absehen will. *Iudei eam (notitiam) quod deus creavit coelum et terram, sed quid deus intime cogitet de nobis, nesciunt, quid velit dare et facere, ut salvi fiamus ... Possum ego agnoscere aliquem, sed quid cogitet. Cum hoc nesciam, non agnosco* (c). Nos statuimus certo de voluntate dei erga nos, de vita nostra et aliorum (d). Gotteserkenntnis schlägt, wenn sie echt ist, um in Selbsterkenntnis: *Nostrum cognoscere est potius cognosci, quia nostrum cognoscere est nasci* (e).

Ein Mensch, der sich als Werk der Schöpfung begreift, kann sich als Handelnder nicht mehr als "Schöpfer seiner selbst" (Kurella) mißverstehen. Er nimmt wahr, daß er in bezug auf sich selbst doch eigentlich unproduktiv ist. In bezug auf die menschliche Natur kann wohl Rektifikation

- 
- (a) "Christus ist nicht der Gegenstand einer Wissenschaft und Adam nicht der Gegenstand der Verkündigung" (E. Fuchs, Was ist existentielle Interpretation, A, I 87; vgl. Fuchs: Bultmann, Barth und Kant, Sp. 465 - 468)
  - (b) Dem Wort "Selbstbewußtsein" ist vielleicht das Wort "Selbstverständnis" vorzuziehen, das ein Urteil meint, welches der Mensch über sich selbst fällt oder erwartet (E. Fuchs, Was ist existentielle Interpretation, A, I 76; vgl. E. Fuchs, Hermeneutik, S. 136)
  - (c) M. Luther, WA, 40, 1, S. 607 f
  - (d) WA 40, 1, S. 572
  - (e) WA 40, 1, S. 610



stattfinden, nicht aber Produktion (a). Mit der Behauptung, Gott schaffe den Menschen, will Schleiermacher keineswegs irgendeine metaphysische Prämisse über das Verhältnis des Sittlichen zu dem lediglich Natürlichen, oder des Geistigen zu dem lediglich Leiblichen erschleichen (b). Schleiermacher möchte aber die Ethik sich nicht in unermeßlichen Weiten und undurchdringlichen Nebeln verlieren sehen, sondern ihr Gebiet vollständig begrenzen. Schleiermacher trägt kein Verlangen danach, sich als Ethiker in den embryonischen Zustand zu versenken oder gar im Dämmerlicht der Vorzeit sich herumzutreiben, sich an einer natürlichen Geschichte des Menschen in der vorsittlichen Zeit zu "vergnügen" (c). Daß der Mensch als Werk Gottes die Grundlage der Ethik ist, heißt, daß er nicht das Objekt und Ziel des ethischen Handelns sein kann (d). Nur insofern wird der Mensch selbst gebildet, als er sich als etwas Heiliges aus der Hand der Religion empfängt (e). Wohl kann der Mensch Leben geben; doch hat er es nicht selbst gegeben; er schafft es nicht, sondern gibt es nur weiter. Wohl ist die geschlechtliche Vermischung, das Zusammenfließen zur Identität des Selbstbewußtseins ein sittliches Element; die Erzeugung aber als unabhängig vom Willen ist kein sittliches Element (f). Sofern die Erzeugung von der Willkür völlig unabhängig ist, ist sie auch kein sittlicher Akt (g). So kann Schleiermacher im Katechismus der Vernunft für edle Frauen als 5. Gebot aussprechen: Du sollst nicht absichtlich lebendig

- 
- (a) II 460,7. Das reinigende Handeln bedeutet, "daß Fehler vorausgesetzt werden, die aufzuheben sind, also wie das lateinische *correctio*, nicht in dem Sinne von *melioratio*, das ausdrückt, daß etwas in einen noch nie dagewesenen Zustand versetzt werden soll" (CS 140)
- (b) I 472
- (c) I 473; CS 58; I 48.461; vgl. P. Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, I, S. 207
- (d) "Eben so ist die Ethik ihrem Ziel nach nicht auf den Menschen gerichtet" (Fr. J. Stahl über Schleiermacher, I 523). Schleiermacher zeigt weiter kein Interesse an dem heiligenden Handeln des Menschen auf sich selbst; ob ein solches angenommen werden muß, läßt er unentschieden (CS 295)
- (e) Reden IV 36
- (f) I 473; II 263, 2; 272, 58
- (g) II 603; 650, 24; vgl. Reden IV 165 f

machen ! (a). Das menschliche Handeln wird nur am gewordenen, ans Licht getretenen Menschenwesen betrachtet. Im embryonischen Zustand läßt sich kein menschliches ethisches Handeln denken. Das Entstehen eines neuen Menschen ist ein Geheimnis, in dem sich die göttliche Schöpfung kundtut. In Erzeugung und Geburt erneuert und wiederholt sich ein ursprünglicher Akt des Eintretens der Vernunft in das irdische Leben (b). Jeder zur Welt gebrachte Mensch darf sich verstehen als ein Geschöpf Gottes. Als Geschöpf, als Krone der Schöpfung, ist der Mensch ein Werk Gottes.

Daß die Anthropologie die Grundlage der Ethik darstellt, ist kein Anlaß, über müßige Voraussetzungen zu streiten, sondern ist von erheblichem und weitreichendem Einfluß auf die Gestaltung der Ethik selbst. Mit seiner Behauptung, der Mensch sei vor aller Ethik gegeben, schließt Schleiermacher alles Streben nach Selbstverwirklichung des Menschen aus der Ethik aus. Damit wird sehr viel aus der Ethik verwiesen, was in ihr verhandelt zu werden pflegt. Zwar meint der moderne Mensch, sich nirgends finden zu können, wenn nicht in seinem Werk (c). In dem Bestreben, von sich selbst los und frei zu kommen, verliert er sich an die Objekte einer Arbeit, in denen er Distanz von sich selbst zu gewinnen hofft. Er ist zwar auf dem rechten Wege, wenn er sich selbst fremd werden will, doch täuscht er sich, wenn er meint, sein eigenes Werk gewähre diese Entfremdung (d). Entfremdung wird erst ermöglicht durch das Eröffnen einer Ferne. Der Mensch hat sich nicht nur dem Forum der Welt zu stellen, sondern auch dem Forum Gottes. Jenes ist ihm eigen; dieses ist ihm fremd. Vor Gott steht er selbst; seine Werke gehören vor das Forum der Welt (e). Sofern der Mensch vor Gott steht, steht er nicht bei seinem Werk. Es sind zwei verschiedene Aufgaben, daß es dem Menschen um sich selbst zu tun ist und daß er sich ein Werk zum Ziel setzt. Beide sind fein säuberlich zu trennen. Der Mensch steht nicht bei seinem Werk,

---

(a) Denkmale, S. 83

(b) I 462

(c) vgl. E. Fuchs, I, 76.82

(d) Wir beschränken den Begriff der Entfremdung nicht auf das Phänomen der Sünde

(e) vgl. das Lutherzitat auf S. 137 dieser Arbeit



wenn er sich selbst fremd wird. Das Sich-Verlieren, von dem das Neue Testament spricht, ist da, wo es nicht mehr gelingt, sich in den Objekten (der Arbeit) zu finden. Einem Menschen, dem es um sein Werk geht, kann es damit noch nicht um sich selbst gehen. Der Mensch wirkt, wenn er ein Werk wirkt, nicht sich selbst. Der Handelnde hat als Handelnder andere (und lohnendere) Aufgaben als sich selbst (a). Es ist widersinnig, die Formung eines neuen Menschen als Typus zum Ziel der Weltgestaltung zu erklären.

Der Mensch ist also nicht der Zweck des sittlichen Handelns (wenn unter dem Zweck eines Handelns verstanden wird, was durch das Handeln geschaffen werden soll). Das zu behaupten, ist auch nicht die Absicht Kants, obwohl aufs erste ein gegenteiliger Eindruck entsteht. Kant sagt, der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen "muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden". "Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle". (b) Kant meint, mit dem Begriffspaar "Zweck" und "Mittel" die Würde des Menschen sicherstellen zu können (c). Für Schleiermacher scheint es eine wunderliche und fast lächerliche Formel zu

- 
- (a) Eine "Persönlichkeit" zu werden, ist etwas, was man nicht absichtsvoll wollen kann (M. Weber, Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 456). Gegenüber Max Scheler, für den das völlige "Verlorensein" in seine Projekte und deren Realisierungsprozeß die spezifische Attitude des kühnen Tatmenschen, z.B. des Unternehmers großen Stils oder des heldischen Charakters, ist, möchten wir die Distanz zum Werk hervorheben, in der wahre Sachlichkeit, ohne welche sich das moderne Leben selbst zerstören würde, möglich wird (Form. 81).
- (b) Im Zusammenhang vgl. Grundlegung 52 (428); 59 (433); pr. Vn. 102.151; Schleiermacher I 79.107; Grundlegung 64 (437 f); 54 (429); 62 (436)
- (c) Schischkin übernimmt im Grunde die Kantische These vom "Menschen als Zweck" (S. 239. 354. 104)

sein, daß der Mensch nicht als Mittel gebraucht werden soll (a). Es muß aber Kant zugestanden werden, daß er den Menschen als Zweck nicht erst hervorbringen will. Kant will den Menschen als Zweck nicht als einen zu bewirkenden, sondern selbständigen Zweck, mithin nur negativ denken. Was Kant einen Zweck nennt, soll nicht eigentlich bezweckt (= gewirkt), sondern lediglich übernommen werden. Der Begriff "Zweck" ist hier im Grunde irreführend. Der Mensch als Zweck ist kein zu Bewirkendes, sondern ein bereits Gewirktes, dessen Dasein für andere Zweckbegriffe maßgebend die einschränkende Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke ist.

7. Die Ethik hat nicht den Menschen zum Gegenstand. Sie greift nicht ein in die Aufgabe der Religion, welche das ursprüngliche Einswerden von Vernunft und Natur im Menschen zum Thema hat. Damit bleibt Schleiermacher auch in der Ethik seinem Grundsatz aus den "Reden" treu, daß Religion nichts zu tun hat mit Moral

Wenn das ethische Handeln auch das Dasein begleitet, so bildet es doch nicht dessen Wesen (b). Die Ethik bestimmt, was der Mensch will, während die Religion sagt, was der Mensch ist (c). Letztlich ist der Mensch nicht von der Ethik, von seinem Willen her zu begreifen. Der Mensch ist nicht, was er will (bzw. nicht will), Die Religion sieht ihn aus dem Gesichtspunkt, "wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht" (d). Der Mensch ist vor aller

- 
- (a) Wenn z.B. einer seine Talente ausbildet, um Lebensunterhalt zu erwerben, oder einem anderen wohltut, um eines Dritten Gunst zu erlangen, muß, um zu seiner sittlichen Entscheidung zu kommen, das fälschlich als Mittel gedachte für sich gewählt oder verworfen werden (I 79). Vgl. Anhang 6
- (b) vgl. II 423, 1. Was begleitet, ist ein anderes (vgl. Reden IV 45). Zurücktreten des Wollens (Chr. Gl. 6, § 3, S. 8). Nicht das menschliche Handeln ist die Quelle der Existenz (E. Fuchs, Gesetz, Vernunft und Geschichte, S. 258).
- (c) Der Mensch ist nicht nur ein Inbegriff von Tugenden; das Unmenschliche nicht bloß ein Inbegriff von Lastern
- (d) Reden IV 35



Ethik. Das Wissen um die menschliche Natur ist eine vor der Ethik gegebene Anschauung (a). Die Vernünftigkeit der menschlichen Natur läßt sich ohne alle Ethik, d.i. unabhängig vom vernünftigen Handeln begreifen (b). Der Mensch kommt zum ethischen Handeln, ohne selbst auf ethischem Wege geworden zu sein. Der Mensch wird nicht auf die gleiche Weise gebildet, wie die Erde gebildet wird. Schleiermacher behauptet "ein anderes Verhältnis der der Person einwohnenden Vernunft zu der die Person bildenden Natur als derselben Vernunft zu jeder anderen Natur und als jeder anderen Vernunft zu derselben Natur" (c). Der Mensch nimmt in der Natur eine Sonderstellung ein. Die Ethik behandelt wohl die Naturbildung, aber nicht die Menschwerdung. Der Unterschied zwischen menschlicher und anderer Natur liegt darin, daß die Vernunft nur der menschlichen Natur unmittelbar einwohnt (d). Doch was heißt das ?

Im ethischen Prozeß vollzieht sich die Einigung von Vernunft und Natur. Der Mensch ist das Produkt eines Vereinens von Vernunft und Natur. Insofern ist nicht einzusehen, warum der Mensch nicht das Produkt des ethischen Prozesses sein und die Menschwerdung sich nicht im ethischen Prozeß vollziehen soll. Ist der Mensch als Produkt nicht auf die gleiche Art zu verstehen wie das Produkt des sittlichen Handelns ? Wenn der Mensch die Einheit von Vernunft und Natur ist, scheint er genau das zu sein, was aus der Bewegung des Sittlichen hervorgeht. Man scheint (etwa mit Marx) den Menschen mit dem Produkt seiner Arbeit in eins setzen zu müssen.

Nun gibt es für Schleiermacher keine reine Vernunft, die sich in die Natur hineinbegibt, sondern nur eine natürläche Vernunft oder vernünftige Natur, ein ursprüngliches Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur, eine naturgewordene Vernunft und Vernunft gewordene Natur ist zur ethischen Bildung befähigt. Reiner Geist oder reiner Stoff sind

- 
- (a) II 542, 84. Der Mensch muß vorgegeben sein (Iwand, S. 52)
  - (b) vgl. II 561, 1
  - (c) II 391, 4
  - (d) II 606, 3

nur außer der Welt, welches so viel ist als nirgends, zu denken möglich (a). "Die Existenz von bloßem Sein oder bloßem Denken zu behaupten, ist Mythologie" (b). Es gibt eine Einheit von Vernunft und Natur, die nicht erst produziert werden kann, sondern in der Bewegung des Sittlichen schon vorausgesetzt werden muß. Es wäre keine sittliche Bewegung möglich, wenn dieses Ineinander von Natur und Vernunft nicht schon vorausgesetzt werden könnte. Reine Vernunft wäre weder wirksam noch erkennbar. Die Vernunft handelt nur kraft ihrer schon bestehenden Einigung mit der Natur. Es gibt keine Selbstbewegung der Vernunft; vielmehr ist diese das Bewegende und die Natur das Bewegte; durch Selbstbewegung der Vernunft könnte keine Naturbildung entstehen. Die Vernunft handelt nur als mit der Natur schon geeinigt. Das Kraftsein der Vernunft ist vor ihrem Handeln. Ethik ist nicht Anschauung der Vernunft an sich. Die Vernunft muß gleich wieder als Natur gedacht werden, wenn sie Gegenstand sein und gewußt werden soll. Die Vernunft ist nur aus der Natur erkennbar (c).

Die vorauszusetzende Einheit von Vernunft und Natur bezeichnet Schleiermacher als menschlichen Leib, als menschlichen Leib im Gegensatz zum Erdkörper, als menschliche Natur und menschliche Vernunft oder menschlichen Organismus, als Vernünftigkeit der menschlichen Natur, die als Gattung gesetzte menschliche Natur (d). Es ist nur dann eine sittliche Bewegung möglich, wenn der Mensch als Einheit von Vernunft und Natur nicht Aufgabe ist, sondern bereits gegeben ist. Einheit von Vernunft und Natur im Außermenschlichen gibt es nur, sofern der Mensch ist und sie gewirkt

---

(a) II 534, 54; 253, 65

(b) P. Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, I, S. 141

(c) vgl. II 425, 3; 543, 89 - 459, 5; 553, 117 - 542, 83 - 251, 53; 501, 71 - 532, 47 - 563, 4; 631, 48

(d) II 431, 4; 572, 27 - II 572. 27; I 475 - II 501, 68 - II 561, 1 - II 426, 8; 542, 84 f; 546, 99. Zu der Frage, ob es angemessen ist, das ursprüngliche Menschsein als "Vernünftigkeit der menschlichen Natur" zu bezeichnen, vgl. Anhang 21 auf S. 212 dieser Arbeit



hat. Von der vernünftigen Natur des Menschen, die selbst nicht ethisch begriffen werden kann, hängt alles ethische Wissen ab (a). Die Ethik wäre nichts ohne die ursprüngliche Durchleuchtung der Natur durch die Vernunft; nur ist es nicht die Ethik, die diesen Akt beschreiben könnte (b). Die Ethik müßte über reine Vernunft und reine Natur spekulieren, wollte sie dem Werden des Menschen nachgehen. Eine Ethik wird, wenn sie nicht der Spekulation verfallen will, nichts über das Werden der menschlichen Vernunft ausmachen wollen, sondern mit dem Gewordensein der menschlichen Vernunft einsetzen (c). Weil der Mensch die ursprüngliche Einheit von Vernunft und Natur ist, entfällt die Notwendigkeit, etwas über das Verhältnis von reiner Vernunft und reiner Natur auszumachen. Die Ethik stellt kein Handeln dar, wodurch die Vernunft ursprünglich in die Natur hineinkäme. Die Einigung der Intelligenz mit der einzelnen Organisation ist schon vor aller sittlichen Tätigkeit gegeben. Die Ethik kann kein ursprüngliches Eintreten der Vernunft in die Natur ausdrücken. Ein ursprüngliches Eintreten der Vernunft in die Natur kann nirgends im sittlichen Gebiet stattfinden. Nirgends ist ein erstes Hineintreten der Vernunft in die Natur zu sehen. Die Vernunft ist nicht das bewegende Prinzip bei der ursprünglichen Bildung des Menschen. Es gibt keinen Augenblick des menschlichen Daseins, in welchem die Vernunft nicht schon Natur geworden wäre (d).

Während man bei W. Dilthey den Eindruck gewinnt, als müsse die Theologie des jungen Schleiermacher sich nachträglich von der Ethik in Schranken weisen lassen und als erfahre die theologische Position der "Reden" eine Korrektur, sobald

---

(a) II 542, 83

(b) II 524, 21; 542, 83; vgl. Walz, S. 45

(c) I 473

(d) II 249, 39; 271, 56; 293, 113; 423, 1; 425, 3; 432, 9; 498, 52; 500, 62 f; 501, 67; 503, 79; 541, 78; 543, 87. 89; 546, 97; 553, 117; 571, 24; 572, 27; 573, 29; 599, 64; 623, 36; I 474; 475; 479. Die Trennung zwischen Ethik und Anthropologie vermochte schon ein Fr. J. Stahl nicht zu begreifen. Vgl. Anhang 22 auf S. 216 dieser Arbeit

Schleiermacher an der sittlichen Bildung Anteil nimmt (a), zeigen die hier angeführten Gedanken, wie sehr die Schleiermachersche Ethik auf dem Grunde der "Reden" bleibt. Die Religion, wie sie in den "Reden" bestimmt ist, wird von der Ethik nicht ad absurdum geführt, sondern in sittlicher Hinsicht entfaltet.

Die Tatsache, daß die menschliche Natur bereits vorgegeben ist, und ihre Bedeutung für die Ethik wird in der Schleiermacher-Literatur kaum beachtet. W. Loew kommt das Verdienst zu, das Problem, das mit der Anthropologie gestellt ist, gesehen zu haben. W. Loew bezeichnet die Anthropologie als "Grundwissenschaft". "Schleiermacher ... hat als Faktum seiner Ethik die menschliche Natur zu Grunde liegen. Die Ethik 'verwächst' 'in die Physik des Menschen'. Wir verstehen seinen Begriff der Ethik recht, wenn wir den Gedanken umkehrend umschreiben: Die Lehre von den Lebenstätigkeiten des Geistes erhält ihre Systematisierung aus der Lehre von der menschlichen Natur" (b).

In der Ethik darf nichts als "gegeben" angesehen werden - außer dem Menschen als Geschöpf und vernünftige Natur. Der Ausdruck "gegeben" ist noch nicht völlig genau. Schleiermacher zweifelt, wieweit es angemessen ist, den Menschen als ein Gegebenes zu bezeichnen. "Denn das Ursprüngliche, nicht aus dem Handeln der Vernunft zu Begreifende ist uns nirgend gegeben. Es ist nur vorausgesetzt, insofern nirgend ein ursprüngliches Eintreten der Vernunft in die Natur gegeben ist"

- 
- (a) W. Dilthey hält Schleiermachers Ausführungen über das Verhältnis von Moral und Religion nicht für folgerichtig; in den "Reden" sei das Band zwischen Religiosität und Moralität nicht in seiner Wahrheit und Bedeutung gesehen (Leben Schleiermachers, 2, S. 457. 465. 487). Vgl. von Ungern-Sternberg, Freiheit und Wirklichkeit, S. 369. H. A. Korff ist es unfasslich, wie man bei der Anschauung, das Christentum sei der Kampf mit der Sünde in jeder Form, behaupten könne, daß Religion nichts zu tun habe mit Moral (III, S. 341; vgl. S. 336 f).
- (b) S. 90. 92. Leider bemüht sich W. Loew nicht um ein näheres Verständnis der Schleiermacherschen Anthropologie. Wohl weiß er, daß es hier angebracht ist, den Titel der Psychologie zu vermeiden. W. Loew weiß, daß die Psychologie nur ein Spezialgebiet innerhalb der Anthropologie ist (S. 92). Trotzdem setzt er die Psychologie mit der



(a). "Das Ursprüngliche, nicht sittlich zu Begreifende ist auch nirgend gegeben, sondern liegt nur allen andern zum Grunde" (b). Das Vorausgesetzte, als das die zunächst mit "gegeben" bezeichnete menschliche Natur zu verstehen ist, ist ein Entzogenes, sich dem Zugriff Entwindendes. Der Mensch ist nicht auf eine Weise "gegeben", daß er sich in die Hand nehmen könnte. Er gehört nicht sich selbst (c). Es kann von da aus nicht vorausgesetzt werden, daß der Mensch faktisch schon weiß, was er im Grunde ist (d). Das Wesen des Menschen ist nicht greifbar und verfügbar. Es wird vom sittlichen Handeln nicht berührt. Trotz aller Veränderungen, die das Handeln nach sich zieht, erfolgt die Bewegung des Sittlichen in einer Weise, daß der Mensch kein anderer wird (nicht entmenscht wird), sondern unverändert der bleibt, der er ist (e). Der Mensch bleibt ein Geheimnis. Das innere abgeschlossene Leben des einzelnen ist seiner Natur nach geheim, größtenteils ihm selbst geheim (f). "Im Ganzen also ist die immer schon verstandene Natur die äußere irdische, die nie ganz zu verstehende, die innere menschliche" (g).

Der Mensch hat den Anfang nicht. Es gibt keinen Anfang schlechthin im Sittlichen, sondern alles ist schon angefangen gegeben; der sittliche Verlauf hat nirgends einen Anfang

---

Anthropologie in eins und schreibt er der Psychologie zu, "Grundlage" und "Ausgangswissenschaft" zu sein (S. 92. 95). Was W. Loew als Psychologie bezeichnet, will er lediglich als notwendigen "Schlußstein des Systems" gelten lassen (S. 95).

- (a) II 564, 5. Zur Entgegenstellung von Gegebenem und Vorausgesetztem vgl. auch Dial. 241. 163.
- (b) II 564 Zus. Das hindert Emil Brunner nicht zu behaupten, bei Schleiermacher sei der wiedergeborene Mensch eine Gegebenheit naturhafter Art (S. 73).
- (c) vgl. Fritzsche, Ethik, S. 147. 148. "Wir können in Bezug auf das Unbedingte niemals in irgendeiner Weise Macht über uns gewinnen, unser selbst mächtig werden, da wir nicht des Unbedingten mächtig werden können. Religiöse Selbstbemächtigung ist Leugnung der Religion, denn das Unbedingte bemächtigt sich unser" (P. Tillich, Persönlichkeitsidee und Persönlichkeitsideal, In: Der Protestantismus, S. 180; vgl. S. 159. 162. 163).
- (d) E. Fuchs: Bultmann, Barth und Kant, Sp. 484
- (e) vgl. Fritzsche, Ethik, S. 221
- (f) CS 191
- (g) II 575, 32

schlechthin (a). Ein Mensch, der den Anfang nicht weiß, ist sich selbst entzogen und steht nicht auf seinem Grund (b). Der Anfang ist das Woher der Bestimmtheit unseres Selbst. Anfang ist ein lokaler Begriff und nicht ohne weiteres identisch mit dem Anfang der Evolutionstheorie. Anfang bedeutet für den Menschen: schlechthinnige Abhängigkeit. Diese hat ihren Ort im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Dem Selbstbewußtsein korrespondiert hier Unmittelbarkeit. Das kausale Denken versagt hier, weil es sich nur aufs Ableiten versteht (c). Indem es deduziert, erklärt und auf anderes zurückführt, steht es außerhalb der Schöpfung (d). Von Ableitung und Anknüpfung weiß die Religion nichts; nichts kann oder darf aus dem andern bewiesen werden; alles ist in ihr unmittelbar für sich wahr (e). Sämtliche Ableitungen des Menschen, seien es metaphysische, entwicklungsgeschichtliche oder soziologische, sind verfehlt. Was sie ableiten, ist nur ein Unwesentliches am Menschen (das Endprodukt einer prima causa, die Verwandtschaft des Menschen mit dem Tier, eine durch ein sogenanntes Milieu geprägte Mode (f)). In der Abhängigkeit erfährt der Mensch das Schlechthinnige. Das schlechthin Seiende ist das Ewige und Einfache, das der Geist von seiner überirdischen Heimat her auf geheimnisvolle Weise in sich trägt (g). Wo es

- 
- (a) II 623, 36; 430, 2. Das Wissen um das Verhältnis der Anfänge würde das höchste Wissen sein (II 519).  
 (b) vgl. E. Fuchs, I 317 über Schleiermacher; E. Fuchs, Was ist existentielle Interpretation, A, I 85. Chr. Rhein möchte glauben machen, bei Schleiermacher sei alles Grund; das Moment des Abgründigen sei neben dem des Grundes verdeckt (S. 31).  
 (c) E. Fuchs, Was ist existentielle Interpretation, A, S. 66. 69  
 (d) P. Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, I, S. 212  
 (e) Reden, bei Korff III, S. 336  
 (f) Die Metaphysik achtet das Wesen des Menschen zu gering und denkt es nicht in seiner Herkunft, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt; die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin (M. Heidegger, Humanismus, S. 13).  
 (g) I 465



gefunden wird, erscheint das unmittelbare Selbstbewußtsein als die Form des "Sich-selbst-habens" (a).

8. Das Wesen des Menschen besteht in einem "unmittelbaren Existentialverhältnis" (b), mit welchem keine weltlose bloße Innerlichkeit, sondern ein In-der-Welt-Sein gemeint ist

Wenn der Mensch zur Bildung der Erde berufen und die Aufgabe des Ethos die Weltgestaltung ist (c), hat sich eine Ethik, die vom menschlichen Selbst ihren Ausgang nimmt, der anscheinend verfänglichen Frage zu stellen, wie denn der Mensch von sich und seiner Innerlichkeit hinaus zur Welt kommt. So sieht E. Steinbach einige Schwierigkeiten, wenn Schleiermacher mit der Bestimmung des Selbst zugleich Klarheit darüber geschaffen haben will, was in der Welt zu tun ist. G. Lukacs glaubt, bei Schleiermacher von einem Subjektivismus der Religion und einer Wendung zur Innerlichkeit sprechen zu können (d). Für E. Steinbach spielt sich Selbstverständnis ab im "noetischen" Bereich, ihm haften an eine eigentümliche Leiblosigkeit und Bläßlichkeit (e). Dazu kann gesagt werden: Der "Übergang" vom Selbstverständnis zu Weltverständnis und Handeln bereitet nicht wirklich Not; der Glaube handelt nicht erst, nachdem er sich an ein anderes Ufer hat übersetzen lassen. Wer sich z.B. als Geliebten verstehen kann, ist nicht wirklich um das verlegen, was zu tun ist (f). Das Tun bedeutet gegenüber dem Verstehen kein Neues, keinen zweiten besonderen Schritt (g). Das "Innesein", von dem her das Selbst

- 
- (a) Dial. 288. Zum Finden vgl. II 271, 56; 249, 39; 648; I 473. Das Finden ist Erkennen des Geworfenseins (II 415, 12). Zum Finden vgl. auch Mt 7, 7 par; 18, 13; J 1, 42 ff; Phil 3, 9; 2 Petr 3, 14; Ap 20, 15; Jer 29, 13 f; Mt 10, 39; 16, 25.
- (b) Sendschreiben, S. 15
- (c) II 149. Das Sein der Vernunft in der äußeren Natur ist nur in der Lehre vom höchsten Gut darzustellen (II 509, 113; 375, 2).
- (d) S. 354. 356. Etwas anders Löffler, S. 305. 307
- (e) S. 97
- (f) Zur Deutung der Welt als Ort des Handelns vgl. Kapitel F 6
- (g) anders E. Steinbach, S. 98

"sei es als Gewissen, sei es als frommes Selbstbewußtsein, sei es als Existenzverständnis" ausgelegt wird, ist ein In-der-Welt-Sein (a): bei der Geburt herrscht Freude, daß der Mensch zur Welt gebracht ist (b). Wer geboren ist, findet sich in einer neuen Welt (c). Kein Mensch kann als Individuum zur Existenz kommen, ohne zugleich durch denselben Aktus auch in eine Welt versetzt zu werden (d). Das Selbst geht nicht erst in der Ethik aus sich heraus. Der Mensch ist nicht zunächst weltlos. Mensch und Welt können nicht auseinandergerissen werden. Erst im Überstieg zur Welt zeitigt sich Selbstheit (e). Das Weltverständnis ist sozusagen der Ort, wo das jeweilige Selbstverständnis des Menschen aktuell wird (f). Als Welt steht zur Entscheidung, was im Menschen als Dasein ausgetragen werden muß (g). Im Schoß der Religion wird das Leben auf die ihm sonst verschlossene Welt vorbereitet (h). Das Selbstbewußtsein erweitert sich zu dem der ganzen Welt (i). Wohl ist die Welt von der Teilnahme an der Frömmigkeit ausgeschlossen, nicht aber umgekehrt (j). *Extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus* (k). Es ist ein

- 
- (a) nach Steinbach S. 99 - anders Steinbach, S. 97 unten
  - (b) J 16, 21
  - (c) Chr. Gl. 1, § 130, 2, S. 290. W. Schultz wendet gegen Schleiermacher ein, das wirkliche Sein des religiösen Menschen sei aus dem radikalen Kampf von Ich und Wirklichkeit hervorgegangen (Verhältnis von Ich und Wirklichkeit, S. 165). Will W. Schultz das Ich als unwirklich und die Wirklichkeit als Nicht-Ich definieren? Vgl. in Anhang 27 auf S. 223 Anm.
  - (d) Reden IV 169. "Selbstbewußtsein ist möglich nur auf der Grundlage des Weltbewußtseins; ohne Weltbewußtsein würde Selbstbewußtsein keinen Inhalt haben" (bei Chr. Rhein, S. 93). "Selbst und Welt in Korrelation konstituieren die Grundstruktur des Seins". "Das Selbst ohne Welt ist leer; die Welt ohne Selbst ist tot". "Der Mensch erfährt sich als jemand, der eine Welt hat, zu der er gehört" (Chr. Rhein, S. 91 ff).
  - (e) M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 34; vgl. S. 39 Anm. 59
  - (f) E. Fuchs, Was ist existentielle Interpretation, C, S. 109
  - (g) E. Fuchs, Hermeneutik, S. 67
  - (h) Reden IV 13
  - (i) Chr. Gl. 6, § 126, S. 295
  - (j) Chr. Gl. 6, § 126, S. 293; vgl. Anhang 19 auf S. 209 dieser Arbeit
  - (k) M. Luther, Vorlesung über den Römerbrief, Scholien zum Römerbrief, S. 114, 25



Außeres, mit dem das Selbst steht und fällt (a). Der Mensch ist erhoben zum Begriff seiner Wechselwirkung mit der Welt. "Eingerissen ist die ängstliche Scheidewand, alles außer ihm ist nur ein andres in ihm, alles ist der Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck von allem ist" (b).

9. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein liegt daher die elementare Kraft zur Gestaltung der Welt. Kants "Du kannst, denn du sollst" ist zu ersetzen durch ein "Du kannst, denn du bist"

Für Schleiermacher ist mit der Bestimmung der menschlichen Natur auch die Ethik bestimmt. Kant will die Ethik darauf begründen, "was gleichsam vor der menschlichen Natur und ohne Hinsicht auf ihre besondere Beschaffenheit kann ethisch gesetzt werden" (c). Schleiermacher hingegen will die menschliche Natur ableiten und konstruieren, um den ethischen Gestaltungen damit Grund und Bestimmung zu geben (d). Für Schleiermacher ist mit dem Wissen über die menschliche Natur auch über die Anlage der Ethik entschieden. "Um zu sagen, was der Mensch soll, muß man einer sein und es nebenbei auch wissen" (e). Ohne die menschliche wäre auch die übrige Natur nicht verstanden. Wie das innerste Menschliche nicht verstanden ist, so ist auch das Innerste alles anderen Seins immer nicht verstanden aus demselben Grunde (f). Ist die menschliche Natur "abgeleitet" und konstruiert, haben entscheidende ethische Probleme ihre Bestimmung gefunden (g).

---

(a) vgl. R. Hermann, Zum Problem ..., S. 283 f

(b) Reden IV 107 f. Nur wenn der Mensch ein In-der-Welt-Sein ist, hat die Behauptung einen Sinn, er könne in sich die Welt betrachten (Reden IV 144; vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 62). Schischkin macht gegen eine religiöse Ethik geltend, Ursprung der Pflicht könne nicht die innere Welt des Menschen sein (S. 170). Auf der andern Seite fordert er mit Gorki, gute Überzeugungen nicht bei sich, sondern in sich zu haben; die Pflicht müsse zum inneren Impuls, zum inneren Gefühl des Menschen werden (S. 175. 172). Ob "innere Welt des Menschen" ein angemessener Ausdruck ist, erscheint uns fraglich (zu S. 280)

(c) Schleiermacher I 316

(d) vgl. I 318

(e) Denkmale, S. 83

(f) II 576, 32

(g) vgl. I 318

Das "Du kannst, denn du sollst" ist zu ersetzen durch ein "Du kannst, denn du bist". Der Mensch tut, was er ist. Die Frage nach der Begründung seines Tuns wird zur Frage nach dem Sein des Menschen. Es wird begreiflich, "daß der Mensch ... zu dem Ort werden muß, an dem die einzelnen Werte ihre ontologische Fundierung finden." Der ontologische Ort der "Werte" ist die menschliche Natur. "Unser Wissen von den Werten ist identisch mit unserem Wissen vom Menschen ... Dann reduziert sich die ethische Werttheorie auf Anthropologie im Sinne einer philosophischen Lehre vom Menschen ... Die sittlichen Imperative sind weder willkürliche Befehle eines transzendenten Tyrannen, noch bestimmt durch Nützlichkeits-erwägungen oder Konventionen von Gruppen. Sie sind bestimmt durch das, was der Mensch essentiell ist" (a). Im Selbstbewußtsein findet Schleiermacher die Identität des Denkens und Wollens (b). Im unmittelbaren Selbstbewußtsein ist "der Mutterschoß für das Denken wie für das Wollen". Hier findet das ethische Wollen seine Bestimmung, seine Selbständigkeit wie seine Grenzen (c). Weil der Mensch ist, endet das Werden des höchsten Gutes nicht erst bei einem Sein, sondern beginnt es auch mit einem Sein (d). Aus der menschlichen Natur geht gesund und vollkommen entwickelt alles hervor, was der Mensch seiner Vernunft gemäß tun soll und nichts anderes (e). Mit dem Gesetztsein der menschlichen Natur ist alle irdische Natur bedingt (f). Alles wirkliche Ineinandersein von Vernunft und Natur läßt sich auf die vernünftige Natur des Menschen zurückführen (g). Die irdische Natur findet deshalb ihre

---

(a) P. Tillich, Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 174 ff. Hinter der Entscheidung für ein puritanisches System der asketischen Werte oder für die Werte des Vitalen wird eine ganz bestimmte Auffassung vom Menschen sichtbar. Weitere Beispiele liegen auf der Hand.

(b) Dial. 291. 279 f

(c) R. Hermann, Klassische Religionsbegründungen, S. 124. Nur im Menschen kann der Sinn des Seins offenbar werden, weil der Mensch das Wort hat, welches das Sein ergreift und umfaßt und in dem das Sein seine Verborgenheit und Dunkelheit überwindet und Wahrheit und Licht wird (P. Tillich, Philosophie und Theologie, In: Der Protestantismus, S. 132).

(d) I 475

(e) I 454

(f) II 561, 1

(g) II 501, 68



Vollendung nur in dem, worin die menschliche Natur vollendet ist, in der Angleichung und im Anschluß an sie (a). Schleiermacher bezeichnet die menschliche Natur als Organisation oder Organismus (b). An die menschliche Natur, d.i. an einen Organismus angleichendes Handeln ist organisierendes Handeln. Das Handeln der Vernunft auf die Natur ist das Bilden eines Organismus aus der Masse (c). Organisierendes Handeln ist Handeln vermittelt der menschlichen Organisation (d). Durch das organisierende, d.h. organbildende Handeln wird der Gegensatz zwischen der als Leib gegebenen menschlichen Natur und der als roher Stoff gegebenen übrigen allmählich aufgehoben (e). Die organisierende Funktion geht von der Person anfangend, d.i. ihren Leib ausbildend durch alle ihre Werke hindurch. Die Person ist der Anfangspunkt der Einigung; die Organisierung verbreitet sich von dieser durch Aneignung auch über die äußere Natur. Im Sein der Person liegt die elementarische Kraft, aus welcher der ethische Prozeß in seiner ganzen Vollendung hervorgeht. Der ethische Prozeß ist nur Erweiterung und Steigerung der Vernünftigkeit des Menschen nach außen hin (f). Die Organisierung verbreitet sich von der menschlichen Natur ausgehend und die äußere Natur sich aneignend immer weiter (g). Zwischen der menschlichen und der übrigen Natur bestehen auf diese Weise lebendige Beziehungen (h). Äußere und menschliche Natur geben ein gleiches Bild und zeigen allmählich ein gleiches Verhalten, so daß die Unterschiede in ihrer Entstehung zurücktreten (i).

---

(a) II 561, 1

(b) II 542, 84; 501, 68; I 475

(c) II 546, 97

(d) I 470

(e) II 263, 4; 509, 113

(f) II 279, 25; 275, 4; 413, 1; 255, 81; 259, 3; 546, 99.

Vgl. CS 294: Bei allem verbreiternden Handeln muß immer schon die Einigung des Fleisches mit dem Geist vorausgesetzt werden, und zwar als eine in sich vollendete.

(g) II 275, 4; vgl. 279, 25

(h) I 475

(i) I 475 f

10. Damit unterscheidet sich Schleiermacher von Kant, der seine Ethik nicht auf einen Begriff von der menschlichen Natur gegründet wissen will.

Gegen die Basierung der Ethik auf einen Begriff vom Menschen werden freilich die protestieren, die mehr oder weniger unbewußt auf dem Boden der Kantischen Moralphilosophie stehen. Kant will die menschliche Natur auf keine Weise in Betrachtung ziehen und die Ethik nicht auf einen Begriff der menschlichen Natur gründen (a). Kant will trotz scheinbar gegenteiliger Aussagen (b) die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gründen, sondern für sich a priori bestehen lassen. Obwohl die Moralphilosophie auf den Menschen angewandt wird, entlehne sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gebe ihm als vernünftigen Wesen Gesetze a priori. In der Kenntnis der menschlichen Natur seien die Prinzipien der Sittlichkeit nicht zu suchen. Die Ethik schöpfe ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft und finde es nicht notwendig, die Prinzipien von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen. Die Realität des kategorischen Imperativs sei nicht aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur abzuleiten. Was aus der besonderen Naturanlage der Menschheit abgeleitet wird, könne kein Gesetz abgeben. Der Grund der moralischen Gesetze dürfe nicht von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur hergenommen werden. Es sei nicht genug, die Sittlichkeit aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun (c). Die Kritik der praktischen Vernunft erfolgt "ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur"; das

- 
- (a) Schleiermacher I 149. 25. Ein ähnliches Mißtrauen gegen die Anthropologie findet sich bei manchen marxistischen Theoretikern. Für Schischkin kann Quelle der Pflicht nicht die "Natur des Menschen" sein (S. 356). Dazu vergleiche Anhang 23 auf S. 216 dieser Arbeit
- (b) z.B. Religion 3 (III): die Moral sei auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, ebendarum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet.
- (c) Grundlegung 31 (410); 6 (389); 33 (411 f); 49 (425); 69 (442); 76 (447)



Sittengesetz gilt "nicht etwa bloß für Menschen", sondern für "alle vernünftigen Wesen überhaupt", was Schleiermacher für eine phantastische Abstraktion hält (a).

Es ist kaum ein Zufall, daß Kant nicht mehr dazu kam, zu untersuchen, was der Mensch "ist" (b). Schleiermacher bezweifelt, ob Kant überhaupt weiß, was menschliche Natur ist. Kant verwendet den Begriff der menschlichen Natur für Schleiermachers Empfinden viel zu naiv, "nämlich ohne den geringsten Verdacht, daß ein solcher von einem höheren Punkt aus könnte abgeleitet sein, sondern immer nur auf die gemeinen und willkürlichen Rücksicht nehmend" (c). Die Vernünftigkeit der menschlichen Natur ist für Schleiermacher das Werk der göttlichen Schöpfung. Die menschliche Vernunft ist, wie auch die Schöpfungsgeschichte, wenngleich mythisch, sie darstellt, eine göttliche Mitteilung an den Menschen (d). Schleiermacher kann die menschliche Natur nicht verachten, weil er im Menschen ein Geschöpf Gottes sieht. Jeder einzelne Mensch empfängt sich aus der Hand Gottes und ist insofern eigentümliches Dasein. Der Mensch ist für Schleiermacher ein Besonderer unabhängig von seinem Handeln, ehe er als Einzelner seinen eigenen Ort in der sittlichen Welt einnimmt. "Das Eigentümliche ist immer schon vor allem sittlichen Verfahren" (e). Das abgesonderte Dasein ist unabhängig von der Menge und der objektiven Beschaffenheit seiner Begebenheiten und Handlungen; jedes intellektuelle endliche Wesen beurkundet dadurch seine Individualität, daß es auf die Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen als auf seinen Ursprung zurückführt. Wer in die Welt kommt, kann nicht ein Mensch überhaupt, sondern nur dieser oder jener sein. Es ist für Schleiermacher

- 
- (a) pr. Vn. 9; Grundlegung 5 (389); 28 (408); 33 (412); 49 (425); 52 (428); 69 (442); 76 (447 f); Schleiermacher I 470; vgl. II 605; 587, 49; 263, 5; 573, 27
  - (b) vgl. E. Fuchs: Bultmann, Barth und Kant, Sp. 464
  - (c) I 25. Die "Ableitung" der menschlichen Natur hat freilich so zu erfolgen, daß der Mensch dort zu stehen kommt, wo er in Unmittelbarkeit erscheint
  - (d) CS 512
  - (e) im Zusammenhang I 474; II 638, 8; Reden IV 166. 173. Das Verschiedene gehört zu dem Vorausgesetzten, indem es in der ursprünglich geeinigten Natur liegt (II 567, 12; 428, 14). Die Eigentümlichkeit ist nicht als in einer äußeren Einwirkung, sondern in einem inneren Prinzip gegründet (II 287, 72)

ein und dieselbe Voraussetzung, daß der Mensch ein eigentümlicher ist, und daß das sittliche Handeln nicht den Menschen hervorbringt.

Für Schleiermacher hat die Kr<sup>u</sup>türlichkeit den Vorrang vor der Unterscheidung Natur und Geist (a). Schleiermachers Naturanschauung ist Ehrfurcht nicht vor dem, was an Urkräften der Natur unter uns ist, sondern Ehrfurcht vor dem, was der Mensch als Natur ist (b).

Überblicken wir rückschauend die letzten zehn Kapitel, müssen wir zu dem Ergebnis kommen, daß Schleiermacher in erster Linie nicht Philosophie, sondern Theologie treibt, allerdings Theologie mit philosophischen Konsequenzen (c). Schleiermacher will sich niemals dazu bekennen, daß sein "Glaube an Christum von dem Wissen oder der Philosophie her sei, sei es nun diese oder irgend eine andere" (d). Er ist "in erster Linie nicht Philosoph, sondern Theologe. Aus religiöser Grundstimmung wächst bei ihm alles hervor" (e). Die Gedankengänge Schleiermachers, die zu verstehen einem Philosophen zugemutet werden kann, machen deutlich, wie sich der Glaube an ein göttliches Handeln im Durchdenken ethischer Fragen äußert. Sie zeigen, daß eine Theologie, die zur Anthropologie findet, auch philosophisch relevant und bedeutsam ist.

- 
- (a) Theodor Siegfried, Kant und Schleiermacher, S. 34. Für Kant hingegen kann der Begriff der Schöpfung nur auf Noumena bezogen werden; die Schöpfung betreffe die intelligible, aber nicht die sensible Existenz der Geschöpfe (prakt. Vn. 119)
  - (b) Th. Siegfried, Kant und Schleiermacher, S. 35
  - (c) vgl. Chr. Rhein, S. 34
  - (d) Sendschreiben, S. 38 f
  - (e) N. Hartmann, Philosophie, S. 234; so auch Schuffenhauer, S. 63. In der Glaubenslehre ist von Philosophie und Philosophemen nicht viel anzutreffen (Sendschreiben, S. 66). "Schleiermacher sucht ausdrücklich die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber aller Philosophie zu begründen und verweist daher alle religionsphilosophischen, ethischen und apologetischen Fragen in die Einleitung, wo er sie in der zweiten Auflage überdies noch als 'Lehnsätze' kenntlich macht" (Liebing, S. 235). Die Scheidung zwischen dem Religiösen und dem Spekulativen ist wesentlich (Dial. 313. 312; Sendschreiben, S. 54 f). Vgl. auch in Anhang 18 auf S. 209 dieser Arbeit



F Schleiermachers höchstes Gut ist kein unerreichbares, unendlich anstrebenswertes Ideal im Sinne Kants, sondern der Inbegriff aller wahren Güter

1. Kants höchstes Gut ist der Gegenstand des Willens, nicht aber sein Bestimmungsgrund. Alleiniger Bestimmungsgrund des Willens ist bei Kant das Gesetz. Für Schleiermacher geht das Gute nicht im Gesetzmäßigen auf

Kant meint mit dem höchsten Gut das, was der dem Gesetz gehorsame Mensch will. Das höchste Gut ist das Objekt unseres Willens; ein uns durch das moralische Gesetz aufgegebenes Objekt; ein wahres und notwendiges sowie das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft; die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinenpraktischen Vernunft; der ganze Zweck der praktischen Vernunft; der notwendige höchste (End-) Zweck eines moralisch bestimmten Willens; der letzte Gegenstand allen Verhaltens; das a priori gegebene Objekt des moralisch bestimmten Willens; die a priori gegebene und durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendige Absicht; ein Objekt, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, zusammen vereinigt in sich enthält

(a). Den Alten, die ihre moralischen Untersuchungen gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut als einem Gegenstand setzten, wirft Kant einen schweren Fehler vor

(b). Für Kant kann das höchste Gut nur dann der Bestimmungsgrund des reinen Willens sein, wenn im Begriff des höchsten Gutes das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist (c). Das höchste Gut darf nur dann den Willen bestimmen, wenn es dem Gesetz untergeordnet ist und diesem nachsteht und folgt. Für Kant ist das höchste Gut

- 
- (a) pr. Vn. 153, 154 - 145 - 133, 137, 156, 157, 163 - 125 - 152 - 133, 140, 148, 159 - 149- 4 - 154 - 152 Religion 5 (VII). Das Bewußtsein seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters kann Kant mit dem höchsten Gut im Menschen in eins setzen (pr. Vn. 180)
- (b) pr. Vn. 76
- (c) zum folgenden pr. Vn. 125 ff

gänzlich vom Gesetz abhängig. Erst wenn das moralische Gesetz für sich bewährt ist, darf das höchste Gut weit hinterher dem Willen als Gegenstand vorgestellt werden. Einem Willen darf sein Gegenstand erst dann vorgestellt werden, wenn der Wille bereits bestimmt ist. Vor dem moralischen Gesetz darf es kein Objekt des Willens geben. "Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objekte zu machen" (a).

Für Kant liegt der Grund aller praktischen Gesetzgebung in der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz zu sein fähig macht (b). In der Schleiermacherschen Ethik ist das Gesetz kein tragender Begriff. Für Schleiermacher war in der hellenischen Philosophie weder in der Physik noch in der Ethik von Gesetzen die Rede. Namentlich gelte dies von Platon und Aristoteles. Beide Weltweisen gründeten die Ethik nicht auf Gesetze, sondern konstruieren die Ethik aus der Idee des Guten. "Will man nun sagen, hier habe doch schon der Begriff des Gesetzes latitiert, so will ich freigebig sein und dieses in gewissem Sinne zugeben; nur gestehe man, zum rechten Bewußtsein und somit zu einem eigenen bestimmten Einfluß auf die Behandlung der Wissenschaft ist dieser Begriff damals nicht gekommen ..." Wenngleich bei den Stoikern "der Begriff der Pflicht - sofern es überhaupt richtig ist, ihr *κατ' ὅρον* und *κατ' ἥκον* unter diesen Ausdruck zusammenzufassen - eine größere Rolle spielte: so war es doch wieder nur die Idee des Guten, woraus die Pflichten abgeleitet wurden und nicht eigentlich der Begriff des Gesetzes (c).

---

(a) pr. Vn. 126

(b) Grundlegung 56 (431)

(c) zum folgenden I 397. 119; W. Schultz, Verhältnis von Ich und Wirklichkeit, S. 108. Kant unterläßt nach Schleiermacher, den Begriff des Guten vor der Aufstellung der sittlichen Gesetze zu bestimmen (I 405). Vgl. auch II 8: "Die ursprüngliche Idee der Gesellschaft muß nämlich vorangehen; denn nur durch diese können die Gesetze des Betragens bedingt und bestimmt werden".



Das sittlich Gute heißt im griechischen Denken nicht darum so, weil es dem Sittengesetz gemäß ist; wo das Gute in dieser Weise gedeutet wird, ist man aus dem griechischen Denken "herausgefallen" (a). Der Begriff des Guten geht dem Begriff des Gesetzes voraus (b). Was in unserer Sprache das Gesetz genannt wird, sieht Schleiermacher die Alten nicht unabhängig darstellen, sondern auf den Begriff der Güter oder der Tugend zurückführen. Man sieht Schleiermacher nirgends eine grundsätzliche Kritik an der hellenischen Philosophie äußern und ihn nirgends die mangelnde Berücksichtigung des Gesetzesbegriffes bedauern. Schleiermacher bringt vielmehr der antiken Philosophie große Achtung entgegen. "Das Studium der Antike ist auch zum Selbstverständnis der Modernität ausgeschlagen und muß es noch mehr" (c). Schleiermacher weiß, daß in der "neueren Zeit" (etwa bei Kant und Fichte) das Gesetz eine wichtige Rolle spielt, so daß man von einer "Gesetz sittenlehre" (d) sprechen könnte. Alle Handlungen sind hier nur Anwendungen eines höchsten Gesetzes (e). Daß das einen Fortschritt für die Behandlung der Ethik bedeutet, sagt Schleiermacher nicht. Zu der Tatsache, daß "neuere Gestaltungen ... schon von selbst den Begriff des Gesetzes wieder mehr zurücktreten lassen", äußert sich Schleiermacher keineswegs kritisch. Es ist von daher verständlich, daß für Schleiermacher eine Untersuchung über das Wesen des Sittengesetzes "vielmehr nur rückwärts gewendet" ist (f). Es ist auffallend, wie wenig Gebrauch Schleiermacher von dem Begriff des Sittengesetzes macht; "die erwähnte Abhandlung behandelt den Begriff lediglich als ein in der Geschichte der Philosophie nun einmal vorhandenes Faktum, über dessen Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Historiker das zeitgenössische Urteil nach keiner Weise verschieben will,

---

(a) M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, S. 36 f

(b) Scheler, Form. 238 Anm. 2; N. Hartmann, Philosophie, S. 267

(c) II 199

(d) II 522, 12

(e) II 122

(f) I 398

noch er selbst überhaupt ein Urteil hat" (a). "Am wenigsten hat sie (die Ethik) Gesetzesmoral zu sein. Denn das Gesetz produziert nichts" (b).

Schleiermacher wendet sich gegen die Meinung, daß der Pflicht allemal schon ein Gesetz vorausgehen müßte (c). Das Gesetz ist selbst nur durch menschliche und ihrer Natur nach sittliche Handlungen geworden. Ob ein Gesetz richtig ist, hängt daran, ob es durch pflichtmäßiges Handeln zustande gekommen ist. Wiewohl die Sittlichkeit nicht ungesetzlich sein kann, wird das Gesetz durch ein pflichtmäßiges Handeln nicht minder bestimmt, als das Gesetz die Pflicht bestimmt. Das Gesetz muß es sich gefallen lassen, auf seine Richtigkeit hin beurteilt zu werden. Das Gesetz ist ein sittlich Gewordenes und selbst wieder auf dem sittlichen Gebiete Wirksames und daher am besten von der Güterlehre her zu verstehen (d).

Pflichtmäßigkeit ist nicht nur Gesetzmäßigkeit. Was Pflicht ist, ergibt sich nicht nur aus dem Gesetz. Nur im gemeinen Leben wird die Pflicht auf das beschränkt, worüber vernünftigerweise Gesetze können gegeben werden (e). Gesetzmäßigkeit ist nur die rechtliche Ansicht der Sittlichkeit (f). Doch selbst dem Gesetzgeber auf der politischen Ebene kann an der bloßen Gesetzlichkeit nichts gelegen sein. Nur für das Gericht ist es ausreichend, geklärt zu haben, ob das Gesetz verletzt worden ist oder nicht. Der formale Begriff der Pflicht erwartet seinen Inhalt nicht nur von dem Inhalt des Gesetzes, sondern z.B. auch von dem Inhalte des Gebietes der Handlungen, worauf es soll angewendet werden. Wenn Kant die Pflicht aus dem Gesetz ableitet, so hat er nicht Ursache, also begeistert, wie er tut, den Namen der

---

(a) W. Loew, S. 17

(b) Luthardt, Geschichte, S. 629. Immerhin bezeichnet Schleiermacher in der Dialektik das Sittengesetz als den transzendenten Grund alles einzelnen Wollens (S. 285). Über die Nähe Schleiermachers zu Luther in der Verwerfung des tertius usus legis vgl. Anhang 24 auf S. 217 dieser Arbeit

(c) zum folgenden I 380

(d) vgl. S. 27 ff dieser Arbeit

(e) I 237; vgl. I 280

(f) II 262, 24



heiligen Pflicht anzurufen (a).

Wird die Ethik auf den Begriff des Gesetzes gegründet, bleibt eine Lücke, nämlich zwischen dem Gesetzlichen und dem Gesetzwidrigen (b). Was das Gesetz nicht zu seinem Gegenstand machen kann, was weder gesetzlich noch gesetzwidrig ist, pflegt in einiger Verlegenheit als Erlaubtes bezeichnet zu werden. Wo kein Gesetz mit einem äußerlich Gebotenen und Verbotenen besteht, gäbe es eigentlich auch kein Erlaubtes, "und nur wir von dem gesetzlichen Zustande aus werfen die Frage auf, ob dort alles erlaubt sei". Eine Sittenlehre muß des Erlaubten viel aufstellen, wenn sie nur ein Gesetz aufstellt. Das Gesetz bestimmt nicht alles Sittliche, sondern läßt viele Mitteldinge in der Schwebe und unentschieden. Es läßt sich z.B. nicht gesetzlich festlegen, was in der Freizeit oder im "Erholungsleben" zu treiben ist, die mit fortschreitender Industrialisierung und Automation einen breiteren Raum gewinnen. Trotzdem darf das, was das Gesetz unbestimmt lassen muß, das Erlaubte, nicht ethisch unbestimmt und gleichgültig bleiben, zumindest nicht auf ethischem Gebiet. Der Begriff des Erlaubten gehört aber in das ethische Gebiet. Es würde als eine falsche Anwendung des Begriffes erscheinen, wenn jemand z.B. fragen wollte, ob es erlaubt sei zu verdauen (c). Die Ethik kann sich infolgedessen nicht damit begnügen, Gesetze aufgestellt zu haben. Einen ethisch zu bejahenden Sinn bekommt das Erlaubte erst da, wo es das Gesetz überflüssig macht. Nicht das Gesetz bereitet dem Erlaubten Raum; das Gesetz ist eigentlich keine erlaubende Macht. Das Erlaubte im positiven Sinne setzt sich durch gegen Gebot und Verbot und bemächtigt sich des vom Gesetz unberücksichtigt gelassenen Tätigkeitsstoffes. Es ist ein sehr gutes Zeichen für einen Staat, wenn die Gesetzgebung weite Gebiete des sittlichen Lebens frei und eine große Mannigfaltigkeit von Handlungen als erlaubt offen läßt. Was das Gesetz in seinem Unvermögen besser unbestimmt läßt, bleibt

---

(a) I 131; vgl. pr. Vn. 101

(b) zum folgenden I 438 ff. 417. 431

(c) I 135

jedoch nicht unbestimmt und lediglich erlaubt. An die Stelle des Gesetzes tritt die Sitte. Die Sitte ist unabhängig vom Gesetz. Wenn die Sitte billigt oder mißbilligt, tut sie etwas anderes als das Gesetz mit seinem Gebieten und Verbie-ten; "denn die Sitte gebietet nicht, weil sonst unterbleiben würde, was sie verbietet, und umgekehrt verbietet sie auch nicht gleich dem Gesetz, was sonst geschehen würde" (a). Wo an die Stelle des Gesetzes die Sitte getreten ist, gibt es kein mitten zwischen dem Löblichen und Tadelnswerten inne Liegendes mehr. Schleiermachers Abhandlung "Über den Begriff des Erlaubten" richtet sich damit gegen die Gesetzesethik Kants (b), eine Frontstellung, die W. Trillhaas und Richard Rothe leider verkannt haben (c).

2. Kants höchstes Gut ist die Vereinigung von Vollkommenheit und Glückseligkeit, die jedoch auf dieser Welt nicht zu erreichen ist. Für Schleiermacher ist der Begriff des höchsten Gutes von dem Begriff der Glückseligkeit völlig zu trennen

Für Kant läßt sich eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit wenigstens als möglich denken (d). Die Einheit von Vollkommenheit und Glückseligkeit läßt sich nur synthetisch, nicht aber analytisch betrachten; d.h. mit der Tugend ist noch nicht die Glückseligkeit gegeben; beide lassen sich aber, sobald ich mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt denke, miteinander verknüpfen. Die Vollkommenheit (das oberste Gut) verbindet sich mit der Glückseligkeit als ihrer Folge und als dem zweiten Element. Durch dieses unterordnende Verknüpfen entsteht das höchste Gut. Kant weiß, daß die der Tugend entsprechende Glückseligkeit nicht schon in diesem Leben (in

---

(a) I 441

(b) "Hatte nicht Luther seinerzeit ähnlich die 'Räte' die consilia, als ethisch zersetzend aus dem mittelalterlich-katholischen System entfernt, wie das hier Schleiermacher mit dem 'Erlaubten' tut?" (Iwand, S. 62)

(c) vgl. Anhang 25 auf S. 218 dieser Arbeit

(d) zum folgenden pr. Vn. 137. 128. 130 ff



der Sinnenwelt) zu finden ist. Hienieden verspürt er bei seinem Handeln vor allem Unlust. Das der Heiligkeit der Sitten proportionierte Wohl, die Seligkeit, kann, unter dem Namen der Glückseligkeit, in dieser Welt gar nicht erreicht, sondern lediglich zum Gegenstand der Hoffnung gemacht werden (a). Der Mensch braucht, da er mehr will, als ihm wird, einen Gott (b). Weil nach dem "bloßen Naturgange" in der Welt die Glückseligkeit nicht ganz dem sittlichen Werte entspricht, muß ein "moralischer Welturheber" angenommen werden. Mit der Aufgabe, die Glückseligkeit zu verheißen und in Aussicht zu stellen, betraut Kant Gott, dessen Dasein anscheinend damit gerechtfertigt sein soll. Gott vereinigt die Elemente von Tugend und Glückseligkeit (c). Dadurch, daß das, was wir tun können, für sich allein unzureichend ist, machen wir uns für einen höheren Beistand empfänglich.

Schleiermacher hält die Kantische Verbindung der Tugend und Glückseligkeit zu einem Begriff für untunlich; der Begriff des höchsten Gutes sei von dem Begriff der Glückseligkeit völlig zu trennen (d). Es sei eine Verirrung, etwas ganz Innerliches, etwa die persönliche Vollkommenheit des Einzelnen in der Einheit von Tugend und Glückseligkeit, als

- 
- (a) Ein bloßer - nach Kants Behauptung aufs Gesetz gegründeter - Wunsch ist der Vater des Gedankens vom höchsten Gut (Schleiermacher I 97; pr. Vn. 150). - Pr. Vn. 166. 128. 149. 151. 148; Religion 209 (287); 132 (176); 200 (274); 206 (283); 215 (296); 48 (49); 140 (187); 150 (203)
  - (b) Der Mensch beabsichtigt das höchste Gut, doch geht es über sein Vermögen (Religion 206 (282))
  - (c) Religion 49 (50); 217 (298); 158 (214); 216 (297) 5 (VII). Kant empfindet das Bedürfnis, theologisch zu reden, sofern er die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur betrachtet (z.B. Religion 30 (22)). - Einer Haltung, für die Gott ausschließlich an die Schwächen des Menschen anknüpfen muß, galt nicht erst die Kritik D. Bonhoeffers. Die Theorien, die die Religion aus dem Elend ableiten, verkennen, daß nur der Glaube weiß, was menschliche Misere ist; d.h.: vom Elend weiß nur der, der nicht mehr in ihm ist. Wo theologisch vom Elend geredet wird, ist es bereits überwunden. Die Religion, die das Elend einsichtig machen möchte, ist damit wie keine andere Macht in der Welt darauf aus, es überwunden zu wissen (vgl. Schleiermacher II 202 f und in Anhang 16 auf S. 207 dieser Arbeit)
  - (d) Denkmale, S. 13. 18; vgl. Reble, Kulturphilosophie, S. 7; GS 475

höchstes Gut aufzustellen (a). Kants Postulate lägen ganz außerhalb der Ethik, "welche nur den Inhalt der Vernunftgebote für das Handeln aufstellt, mit den zur Sanktion hinzugefügten Drohungen und Verheißungen aber gar nichts zu schaffen hat" (b). Schleiermacher tadelt an Kant, sein höchstes Gut, hinter dem sich ein arges "Außerhalb" verberge, sei eine kosmische und das Gebiet der Ethik weit hinter sich lassende Idee (c).

3. Die Deduktion des höchsten Gutes muß für Kant transzendental sein. Für Schleiermacher betört sich selbst, wer einen Gegensatz zweier Welten annimmt

Kant kann das höchste Gut bezeichnen als ein in-der-Welt-Seiendes. Er spricht von einer Idee eines höchsten Gutes in der Welt, von dem höchsten in der Welt möglichen Gut, von dem höchsten Gut einer möglichen Welt, von dem höchsten möglichen Gut in einer Welt, vom höchsten Gut als dem Endzweck der Weltschöpfung (d). Kant differenziert nun im höchsten Gut. Er unterscheidet zwischen einem höchsten ursprünglichen und einem höchsten abgeleiteten Gut. Die Welt kommt auf die Seite des höchsten abgeleiteten Gutes zu stehen (e). Das bedeutet: von der Welt her läßt sich für Kant das höchste Gut nicht konstruieren und ableiten; die Welt bedarf vielmehr selbst der Ableitung vom höchsten selbständigen Gut (f). Wer am höchsten Gut Anteil haben möchte, kann in der Welt nicht bleiben; es muß über den Begriff der Pflichten hinausgegangen werden. Kants höchstes Gut ist ein Ideal, das zu erlangen diese Welt überstiegen werden muß. So redet

- 
- (a) I 458. Daß Tugend und Glückseligkeit in ihrer Wechselbeziehung ein Gut bilden, ist etwas anderes (I 459). Der Gegensatz zwischen Tugend und Glückseligkeit ist in der Ethik nicht der beherrschende  
 (b) I 23 f. Die Vergeltung ist auch kein Postulat der reinen Vernunft, sondern ein Postulat der vital bedingten Vernunft (Scheler, Form. 375)  
 (c) I 51; 97; "kosmisch" im positiven Sinn I 312  
 (d) Religion 5 ff (VII ff); pr.Vn. 140. 144. 128. 154. 149  
 (e) pr. Vn. 144  
 (f) vgl. pr. Vn. 152



Kant, um das Wesen seines höchsten Gutes begreiflich zu machen, weniger von dieser Welt als von einem Gegensatz zweier Welten. Die Deduktion des Begriffs des höchsten Gutes muß für Kant transzendental sein (a). Der handelnde Mensch ist zu zwei Welten gehörig; er hat Unabhängigkeit von der Sinnenwelt zu gewinnen und seinen Willen nach dem Gesetze einer intelligiblen Welt bestimmen zu lassen; er hat das Bewußtsein, sein Dasein in einer intelligiblen Welt zu haben (b). Kant will, daß sein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt habe (c). Was den Menschen an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt unter sich hat, erhebt den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt). Hier findet Kant es angebracht, von der Persönlichkeit zu reden. Sofern die Person als zur Sinnenwelt gehörig zugleich zur intelligiblen Welt gehört, ist sie ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen (d). Das Gesetz bringt die Eröffnung einer intelligiblen Welt (e). Freiheit bedeutet Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und bestimmt den Willen nach dem Gesetze einer intelligiblen Welt. Sofern ein vernünftiges Wesen zur Sinnenwelt gehört, steht es unter Naturgesetzen (Heteronomie); aber als ein zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken (f).

Für Kant ist es unmöglich zu sagen, die Ethik begreife sich aus der Idee dieser Welt. Kants Unterscheidung zweier Welten scheint sich theologisch rechtfertigen zu lassen. So trennt auch der Glaube zwischen der vorhandenen Welt, an die man nicht verfallen soll, und der neuen Welt, dem Gottesreich,

---

(a) pr. Vn. 130

(b) Kant vereinigt die Begriffe seiner Seele Natur und der intelligiblen Welt, von denen er nicht weiß, was sie an sich selbst sind, im Begriff des höchsten Gutes (pr. Vn. 152 f)

(c) pr. Vn. 164

(d) pr. Vn. 101

(e) pr. Vn. 109

(f) Grundlegung 81 f (452)

an das der Mensch sich hingeben kann. Die Unterscheidung zwischen der Welt des Sarkischen und der Welt Gottes läßt Kants Unterscheidung zwischen Sinnes- und Verstandeswelt legitim erscheinen. Jedenfalls kann Kant die intelligible Welt mit dem Gottesreich in eins setzen (a). Es erscheint fragwürdig, wie Schleiermacher alle Unterscheidungen zwischen dem, was sich als Welt darstellen kann, umgeht und an einer einheitlich zu erfassenden Welt festhält (b). Man neigt zum Protest gegen den Satz Schleiermachers: "wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, betört sich selbst, alle wenigstens, welche Religion haben, glauben nur an eine" (c). Es melden sich Zweifel, wie Schleiermacher undifferenziert von der Welt reden kann, wenn er zugibt, daß die Welt, in der wir handeln müssen, verwechselt werden kann mit der Welt, die wir vermeiden sollen (d). Doch der Schein trügt. Die intelligible Welt Kants hat mit dem göttlichen Schöpfer sehr wenig zu tun. Für Kant wird der Mensch "affiziert", er verhält sich "leidend" und besteht in bloßer "Wahrnehmung und Empfänglichkeit", sofern er zur Sinnenwelt gehört; wo hingegen "wir unsere Tätigkeit beweisen" und Vorstellungen "aus uns selbst hervorbringen" sowie auf das sehen, was in uns "reine Tätigkeit sein mag", müssen wir uns zur intelligiblen Welt zählen. Kant scheint vorauszusetzen, daß der Mensch, der seinen Begriff nicht empirisch, sondern a priori bekommt, sich selbst "gleichsam schafft" (e). Es ergibt sich

---

(a) pr. Vn. 157

(b) "Wer von einer Vielheit von Welten redet, tut es nur in einem untergeordneten Sinne unter Voraussetzung einer diese Vielheit von Teilwelten zusammenfassenden Gesamtwelt" (II 534, 54)

(c) Reden IV 25. Die Kritik an der Zweiteilung der Welt ist nicht erst eine Entdeckung des Marxismus (zu Schischkin, S. 67). Schleiermacher verwirft die Vorstellung von mehreren Welten; man müsse deshalb dabei stehen bleiben, daß die Welt gut sei, und könne von der Formel, daß sie die beste sei, keinen Gebrauch machen (Chr. Gl. 6, § 59, S. 305). Trotzdem sagt N. Hartmann Schleiermacher nach, bei ihm sei die Welt die beste, die möglich war (Philosophie, S. 244)

(d) R 12,2 (CS 641)

(e) Grundlegung 79 f (451)



also ein weniger ermutigendes Bild, wenn man Kants Unterscheidung zwischen Sinnenwelt und intelligibler Welt einmal näher auf ihre theologische Bedeutung hin betrachtet. Der Mensch coram Deo, dessen Wesen in "Empfänglichkeit" und nicht in "reiner Tätigkeit" besteht, würde jedenfalls viel besser in Kants Sinnenwelt als in seine intelligible Welt passen.

Wenn Kant die Möglichkeit des höchsten Gutes in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt sucht, macht er das höchste Gut von einer Größe abhängig, die für Schleiermacher zweifelhaft ist (a). Für Kant ist der Mensch, sofern er zur intelligiblen Welt gehört, Intelligenz (b). Das vernünftige Wesen ist nicht nur Erscheinung; das "eigentliche Selbst" ist die Intelligenz (c). Kant ist an der Trennung zwischen dem Menschen als Erscheinung und dem Menschen als Intelligenz viel gelegen. Die Kausalität der sittlichen Handlungen liegt nicht im Menschen als Erscheinung seiner selbst, sondern im Menschen als Intelligenz (d). Schleiermacher setzt sich über diese Trennung völlig hinweg, wenn er der Ethik die Aufgabe zuweist, die Intelligenz als Erscheinung zu betrachten (e). Für Schleiermacher nimmt Kant übrigens die Trennung zwischen intelligibler Welt und Sinnenwelt selbst nicht ernst. Kant setzt die Glückseligkeit in die intelligible Welt, wo sie nicht statthaben kann. "Denn Glückseligkeit setzt Bedürfnisse und Neigungen voraus, diese aber sind Folgen der sinnlichen Natur des Menschen, mithin gehören sie, sowie ihre Befriedigung, in die Sinnenwelt. Herr Kant hat also diese zwei Welten, die er sonst so scharf unterscheidet, miteinander vermengt" (f). Für Schleiermacher wäre es ein Hinausgehen über die Wirklichkeit, wenn die Vernunft gedacht wird als Kraft vor aller Erscheinung und durch diese gänzlich unbedingt (g). "Es gibt keine

---

(a) pr. Vn. 133

(b) Grundlegung 81 (452)

(c) Grundlegung 88 (458); 89 (458); 90 (459); 91 (461)

(d) Grundlegung 88 (458); 89 (458); 90 (459); 91 (461)

(e) II 80

(f) Denkmale, S. 13 Anm. 12; I 452

(g) II 548, 106

Trennung des Wesens der Dinge von ihrer Erscheinung' (§ 173). Entschiedener kann die Absage an die Kritik der reinen Vernunft nicht ausgesprochen werden" (a). Nur wo Erscheinung und Gesetz als dasselbe gegeben ist, ist eine wissenschaftliche Anschauung (b).

4. Kants höchstes Gut kann in der Endlichkeit nicht verwirklicht werden. Dem entspricht das Postulat der Unsterblichkeit, welches weniger theologische Reminiszenz als Zeichen einer ihr Gebiet übersteigenden Ethik ist

Bei Kant liegt zwischen dem Menschen und dem höchsten Gut eine unendliche Ferne. "Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen ist unendlich und sofern, was die Tat, d.i. Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar" (c). Kant schickt den Menschen als Handelnden auf den Weg ins Unendliche. Es bedarf für den Menschen eines unendlichen Weges, um zum höchsten Gut zu gelangen (d). Es nimmt dann nicht wunder, wenn der Mensch hier nie am Ende seiner sittlichen Wanderung ankommt. Durch kein ethisches Handeln läßt sich die Unendlichkeit durchmessen oder ein unendlicher Abstand überbrücken. Insofern hat der Kantische Mensch auf dem Wege der Sittlichkeit überhaupt kein bestimmtes Ziel. Kants Wanderer braucht nicht zu sagen, wo er ankommen will. Er sagt: "In der Unendlichkeit !" Das ist überall und nirgends.

Der Mensch, der Unendliches wirken will, braucht mehr Zeit, als ihm zur Verfügung steht (e). In Anbetracht der

---

(a) Odebrecht (Einleitung zur Dialektik), S. XIV

(b) II 87

(c) Religion 70 (84)

(d) Die wirkliche Errichtung des Reiches Gottes liegt noch in unendlicher Weite von uns entfernt; die Fortschreitung vom Schlechten zum Besseren geht ins Unendliche hinaus. Der moralische Progressus ist ein unendlicher und geht ins und aufs Unendliche. Das moralische Gesetz soll mich in einer Welt darstellen, die wahre Unendlichkeit hat (Religion, 135 (181); 71 (85 f); 52 (55); 77 (95); 56 (60); pr. Vn. 97. 140)

(e) Dabei muß der Mensch oft gerade da ethisch handeln, wo die Zeit bemessen ist. Er muß oft heute tun, was er morgen schon nicht mehr tun kann.



Heiligkeit, welche das Gesetz fordert, bleibt dem Geschöpf nichts als Fortschritt ins Unendliche übrig, was zur Hoffnung einer ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigen soll (a). Die Länge eines Weges soll zu der Hoffnung auf eine ebensolche Ewigkeit eines Wanderers berechtigen. "Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich" (b). Kants Weg führt zwar nicht zum Leben, wie er behauptet (c), aber zum Dauern. Ein schlechter Wanderer soll berechtigt sein, deswegen eine längere Straße zu benutzen. Einem schlechten Wanderer soll ein weiter Weg angemessen sein. Wenn die Zeit kurz ist, glaubt Kant nicht so handeln zu können, wie es dem Gesetz gemäß ist (d). Je mehr Dauer, desto vollständiger die Erfüllung des moralischen Gesetzes (e). Da das höchste Gut außerhalb der Zeit liegt, muß Kant die Zeit verlassen, um es zu erlangen. Kant will im Unendlichen finden, was ihm im Endlichen versagt bleibt. In der Ewigkeit soll es dann "unter andern Umständen" mit der ethischen Bildung weitergehen (f). Nach dem Neuen Testament wäre es allerdings mit der ethischen Existenz im Himmel zu Ende. Den Leuten, die z.B. über die Ehemoral im Jenseits diskutieren möchten, wird die Antwort: Sie werden weder freien noch sich freien lassen (g). Während für das Neue Testament der Mensch erst im Jenseits mit der Unsterblichkeit bekleidet wird (h), will Kant darauf "beharren", daß seine "Dauer endlos sei" und er sich

---

(a) pr. Vn. 147

(b) pr. Vn. 141

(c) Religion 178 (241)

(d) z.B. Religion 74 (90); 75 (91)

(e) vgl. pr. Vn. 152. 141; Religion 71 (86)

(f) Religion 73 (88). Kant macht sich die tröstende Hoffnung, daß er "auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz bei diesen Grundsätzen beharren werde" (pr. Vn. 142)

(g) Mt 22, 30. Schleiermacher fürchtet für Kant, die bescheidene, in sich gekehrte praktische Vernunft könne auf diese Weise zum zügellosesten aller Vermögen werden (Denkmale, S. 13). Ein Gemisch von Geboten für ein menschliches Leben (oder gar für zwei) verdiene den Namen der Religion nicht (Reden IV 30)

(h) 1 Kor 15, 42. 53 f

"diesen Glauben nicht nehmen" lassen (a).

Schleiermacher meint gegen Kants Postulat der Unsterblichkeit einwenden zu müssen, aus der ethischen Unvollkommenheit ließe sich nur Endlichkeit, nicht aber Unendlichkeit folgern. Kant müßte, statt Unsterblichkeit "im Gegensatz zweier Welten angesehen" zu fordern, vielmehr auf die Sterblichkeit der Individualität schließen, daß sie nichts taugt (b).

Schleiermachers Kritik an einer Haltung, die die Sittlichkeit als ein Unerreichbares ansieht, trifft neben der Wertethik Max Schelers (c) auch jede theologische Position, die Sünde und Endlichkeit identifizieren möchte. Der idealistischen Ethik, die vor sich ein nie erreichbares Ideal sieht, ist nämlich konform eine Theologie, für die Gott mit seinen Geboten letztlich will, daß ihnen der Mensch nicht entspricht, sondern über ihnen zum Sünder wird. Wo die Sünde mit dem Unsittlichen in eins gesetzt wird, muß jedem Menschen nachgewiesen werden, daß er unsittlich sei (sonst wäre er ja, wie man meint, kein Sünder). Das geschieht am einfachsten dadurch, daß man die Sittlichkeit mit einem Unendlichen in eins setzt und die sittlichen Anforderungen künstlich bis zur Unerfüllbarkeit in die Höhe schraubt (d). Die Sünde ist dann, da sie das Verfehlen einer unendlichen Aufgabe bedeutet, unvermeidlich. Aus der Tatsache, daß die Menschen ein Unendliches nicht erreichen können, läßt sich ziemlich bequem der Trugschluß ziehen, sie hätten die Sittlichkeit nicht erlangt (e).

- 
- (a) pr. Vn. 164. Kant hofft auf eine fernere ununterbrochene Fortsetzung seiner irdischen Existenz
  - (b) II 203. Kant kann selbst nicht bestreiten, daß die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen sein müsse und niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen (Religion 75 f (92) Anm.)
  - (c) dazu vgl. Anhang 26 auf S. 219 dieser Arbeit
  - (d) Fritzsche, Ethik, S. 196. Iwand fragt: "Ist es nicht gerade jene apodiktische, jene 'summa justitia', die die Ethik verdorben und sie so gnadenlos gemacht hat?" (S. 55)
  - (e) Diese Folgerung wirkt nicht nur dort unglaubwürdig, wo Menschen sich bei alltäglichen und bescheidenen Aufgaben zu begnügen und zu bescheiden haben. Die göttlichen Gebote sind erfüllbar (Fritzsche, Ethik, S. 195 f)



5. Für Kant muß Gott dem letzten Zwecke der Moral Effekt verschaffen. Das höchste Gut ist nur vom Willen Gottes zu erhoffen. Während bei Kant Gott selbst zum höchsten Gut wird, redet Schleiermacher von Gott weder als von einem Objekt noch von einem Postulat nur des Wollens

Eigentlich ist es für den Menschen sinnlos, auf etwas hinzuarbeiten, das in unendlicher Ferne liegt. Kant meint nun aber, der Abstand zwischen dem unendlichen Ziel und dem sittlich Erreichten werde dadurch überwunden, daß Gott eingreife und sich an der sittlichen Aufgabe beteilige. Wenn ein Mensch die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, könne er hoffen, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch "eine übernatürliche Mitwirkung" und durch höheren Beistand ergänzt werden. Wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, könnten wir hoffen, was nicht in unserem Vermögen ist, werde uns anderweitig zustatten kommen. Weil der Mensch die Idee des höchsten Gutes nicht selbst realisieren kann, findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen (a). Gott sei die Macht, welche dem ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck Zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann; Gott verschaffe dem letzten Zwecke der Moral Effekt (b). Es ist für Kant nicht nur die menschliche Tätigkeit, durch die das höchste Gut zustande kommt und erreicht wird. Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserm moralischen, obzwar mangelhaften Vermögen ist transzendent (c). Das Dasein Gottes - ein für Schleiermacher wunderlicher Ausdruck (d) - sei die adäquate Ursache zur Möglichkeit des höchsten Gutes. Die Möglichkeit des höchsten Gutes könne nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers ein-

- 
- (a) Diese Auffassung ist nicht identisch mit der reformatorischen Erkenntnis der Zusammenarbeit von Gott und Mensch und dem Synergismus des Paulus (1 Kor 3,9; vgl. 3 Joh 8)
- (b) Religion 57 (62); 192 (262); 48 (49); 49 (50); pr. Vn. 147; Religion 156 (210; 112 (147); 174 (236). An anderer Stelle rückt Kant von diesem "facere quod in se est" ab (Religion 129 (171); 216 (297)). Gott könne von uns nichts empfangen; wir könnten auf und für ihn nicht wirken (Religion 171 (230)). Man könne nicht auf Gott wirken und auf ihn Einfluß haben (Religion 112 (146)).
- (c) Religion 216 (296)
- (d) Dial. 281

geräumt werden. Gott sei eine Bedingung der Möglichkeit des Objektes eines durch das Gesetz bestimmten Willens. Kant nennt das höchste Gut den letzten Zweck Gottes in der Schöpfung. Das höchste Gut finde nur unter der Bedingung des Daseins Gottes statt; Gott sei die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt werden muß und eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nur vom Willen Gottes können wir das höchste Gut erhoffen. Kant kann Gott selbst als höchstes Gut bezeichnen, als höchstes selbständiges Gut (a).

Wenn das höchste Gut ein Objekt ist und Gott selbst das höchste Gut genannt werden kann, wird Gott mit einem Objekt des Willens in eins gesetzt. Dagegen wehrt sich Schleiermacher, wenn er sagt, in der Gottesbeziehung bliebe der Gegensatz Subjekt-Objekt gänzlich ausgeschlossen als ein nicht anwendbarer (b). Schleiermacher bekämpft die Ansicht Kants, daß Gott ein Postulat des Wollens, der praktischen Vernunft sei (c). Wir können uns des Transzendenten von der Seite des Wollens allein her nicht bemächtigen. Der transzendente Grund des Seins wird nur in der Identität des Denkens und Wollens erkannt werden können (d).

6. Schleiermacher bezieht das sittliche Handeln auf die Welt. Die Frage nach dem höchsten Gut ist für ihn die Frage nach der Vollendung in der Welt

Für Schleiermacher darf die Pflicht nicht als unzureichend gedacht werden, das höchste Gut hervorzubringen; durch ein solches Verhältnis würde einer von beiden Begriffen aufhören, ethisch zu sein. Die Tugend aller kann das höchste Gut hervorbringen (e). Für Schleiermacher ist die sittliche

- 
- (a) pr. Vn. 137. 143. 166. 153. 150. 149. 152; Grundlegung 29 (408)  
 (b) Dial. 287; vgl. W. Elliger, S. 13 f. Einwände gegen die Kritik Max Schelers in Anhang 27 auf S. 222 dieser Arbeit  
 (c) Dial. 295  
 (d) Dial. 282. Schleiermacher bestreitet die Voraussetzung Kants, daß der Mensch mehr von der Seite des Wollens als des Denkens zum transzendenten Grund des Seins gebracht werde. Vgl. Anhang 28 auf S. 226 dieser Arbeit  
 (e) I 169; II 204; 376, 9; I 72



Kraft hinlänglich zur Hervorbringung eines jeden Gutes; nur das könne ein Gut sein, was von uns abhängt (a). Schleiermacher hält es für ausreichend, wenn das höchste Gut auf die Welt hin angelegt und auf sie bezogen wird. Es wird oft übersehen, daß es nicht im Sinne Schleiermachers ist, wenn das sittliche Handeln zum Unendlichen und auf das Unendliche tendiert. So ist für D. Nagel Gott das Ziel alles sittlichen Handelns (b). So meint Hassel, Schleiermacher habe als Ethiker einen Zug und einen Hang zum Unendlichen und sei bestrebt, im Denken und Handeln das Unausschöpfliche auszuschöpfen. "Schleiermachers Ethik wächst sich ins Ungeheure und Grenzenlose aus. Sie wird progressive, kosmische Ethik" (c). Hassel verkennt völlig, was dem religiösen und was dem irreligiösen Menschen zukommt. In Wahrheit liegen die Dinge umgekehrt. Gerade der gottbezogene Mensch ist es, der das Handeln der Endlichkeit überläßt. Der Mensch ohne Gott hingegen will mit seinem Handeln mehr erreichen, als es austragen kann; er handelt, als tangiere er mit seinem Handeln die Unendlichkeit. Für den Menschen ohne Gott ist es kennzeichnend, daß er mit seinen Werken in ein Jenseits seiner Möglichkeiten aufbrechen möchte (theologisch gesprochen: daß er vor Gott auf seine Werke weisen möchte). Der Wunsch, durch sittliches Handeln der Unendlichkeit teilhaftig zu werden, ist für Schleiermacher ein leerer Wille, der sich innerhalb der Ethik schwerlich wird verteidigen lassen. Hassel stellt sich nicht der Frage, wozu Schleiermacher in der Ethik einen Unterschied macht zwischen der Welt und der absoluten Unendlichkeit (die freilich nach Flückiger in den Reden noch im Begriff des Universums zusammenfallen sollen) (d). Für Schleiermacher ist das sittliche Handeln verdorben, wo es sich auf das unendliche Ganze und nicht auf das Weltganze richtet. "Konstruktion nur durch den Zweck des Weltganzen. Das unendliche Ganze ist nicht Zweckbegriff" (e).

---

(a) I 175. 177

(b) S. 23

(c) S. 107. Über den angeblich romantischen Charakter der Schleiermacherschen Ethik vgl. Anhang 29 auf S. 227 dieser Arbeit

(d) S. 62

(e) II 406 Zus. 1

Der ethische Zweck liegt nicht bei Gott im Unendlichen. Das Handeln verliert nicht an seinen Grenzen, sondern wird an ihnen groß. Endlichkeit bedeutet nicht Verlust, sondern Gewinn (a). Die Sicherheit des unmittelbaren sittlichen Bewußtseins geht mit der Begrenzung der Ethik als Wissenschaft Hand in Hand (b). Wohl sagt Schleiermacher von der Moral, sie suche das Reich der Freiheit ins Unendliche zu erweitern; doch kann das nur kritisch gemeint sein (c); die Moral geht nicht auf das Unendliche. Sie wird das Universum vernichten, indem sie es zu bilden scheint (d). Für die Religion ist die moralische Welt nicht das Universum; was nur für diese gälte, wäre ihr keine Anschauung des Universums (e). Das "Streben" nach dem Unendlichen bleibt der Religion vorbehalten und wird aus der Ethik ausgeschlossen (f). Gegenüber dem Universum gibt es nur die Haltung, die sich von ihm ohne bestimmte Tätigkeit affizieren läßt, d.h. kein ethisches Verhalten (g). Schleiermacher lehnt es ab, im Handeln einem Urbild "sich ins Unendliche zu nähern", d.i. an den Unendlichen, an das "unendliche Urwesen" heranzukommen (h). Man kann daher Schleiermacher nicht nachsagen, er habe die Entwicklung des Sittlichen verstanden als unendlichen Annäherungsprozeß an Gott. Mit dem höchsten Gut ist auf ethischem Gebiet nicht Gott gemeint (i). Schleiermacher teilt nicht die Auffassung Fichtes, das vom Gesetz Geforderte, der eigentliche letzte Zweck liege in der Unendlich-

- 
- (a) vgl. E. Fuchs, I 317: "Die immer noch herrschende Meinung, daß das Unendliche mehr sei als das Endliche, ist verkehrt". Das Unendliche ist nicht bloß ein mathematischer Begriff.
- (b) vgl. Schleiermacher II 562 Zus. 5
- (c) Reden IV 35
- (d) Reden IV 37. Daß die Liebe keine Grenzen kennt, (Mt 18, 21 f par) heißt nicht, daß sie sich auf das Unendliche bezieht.
- (e) Reden IV 68
- (f) Reden IV 8. 10. 72. 103
- (g) Reden IV 72
- (h) pr. Vn. 38; vgl. 117
- (i) I 455. Anders D. Nagel: "In seiner 'Ethik' faßt Schleiermacher den Begriff des Göttlichen unter dem philosophischen Begriff des 'höchsten Gutes'" (S. 24). Nach H. J. Iwand hält sich die Lehre vom höchsten Gut innerhalb des irdischen und der menschlichen Tätigkeit (S. 62)



keit (a). Schleiermacher bezieht das sittliche Handeln auf die Welt. Das ist ganz im Sinne Luthers. *Coram Deo opus est fide, non operibus, coram hominibus opus est operibus et dilectione, quae declarat nos iustos coram nobis ipsis et coram mundo* (b). Das Reich des Handelns ist die Welt (c). Tat ist Heraustreten des inneren verborgenen Lebens in das Gebiet der gemeinsamen Welt (d). Die Frage nach dem höchsten Gut ist für Schleiermacher die Frage nach der Vollendung in der Welt (e). "Die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schließenden Organismus ist die Welt" (f). Kants Formel, die Welt als ein sittliches Ganzes darzustellen, scheint für Schleiermacher einer ihres Namens würdigen Idee des höchsten Gutes noch am nächsten zu kommen. Die Ethik sei Ausdruck eines Weltwerdens von der Vernunft aus. Schleiermachers Ethik ordnet sich, wie W. Loew gezeigt hat, seinem Weltbegriff unter (g).

- 
- (a) I 31. 193; vgl. I 38; Luthardt, Geschichte, S. 628; Schleiermacher IV 657. 662. Gottähnlichkeit als Geist der Ethik II 85. 87; höchstes Gut als Ebenbild Gottes II 92; Ähnlichkeit mit Gott als Grundsatz nicht nur der christlichen Sittenlehre I 376 f. Zu dem Bestreben, eine Vorstellung des höchsten Wesens nach Vermögen zu bilden, sagt jedoch Schleiermacher selbst, die Frömmigkeit gehe gar nicht von der Vorstellung aus (Sendschreiben, S. 15).
- (b) WA 39, 1, S. 93 Zeile 10
- (c) E. Fuchs, I 317; vgl. S. 111 f dieser Arbeit
- (d) Schleiermacher I 371
- (e) vgl. W. Loew, S. 68
- (f) II 534, 54; I 189; II 500, 66; vgl. II 495, 41
- (g) W. Loew vermutet, daß der Weltbegriff bei Schleiermacher im Durchdenken der Idee des höchsten Gutes entstanden sein könnte (S. 48).

7. Der Prozeß zur Verwirklichung des höchsten Gutes ist unendlich, nicht sofern das Erreichte unvollkommen ist, sondern weil im Wechsel von Tod und Erzeugung immer neue Individuen von vorn anfangen müssen. Die Unendlichkeit des ethischen Prozesses verhält sich zur Unendlichkeit Gottes wie die Vielfalt zur Größe

Wenn Schleiermacher den sittlichen Prozeß als einen unendlichen bezeichnet, so hat das nichts mehr mit Idealismus zu tun. Der Idealismus spricht von der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe, weil er im Bau der Sittlichkeit Baustein auf Baustein setzen möchte. Dieser Bau wird nicht fertig (und soll nicht fertig werden). Die Aufgabe des sittlichen Bewußtseins ist, wie W. Loew gegen Schleiermacher geltend macht, ewig; es kann kein Abschluß dieser Aufgabe gedacht werden (a). Nun glaubt allerdings auch Schleiermacher nicht, es könnte nichts mehr zu tun sein und der handelnde Mensch sich zur Ruhe setzen. Nur begründet Schleiermacher die Fortdauer des sittlichen Prozesses anders als der Idealismus. Der Idealismus will handeln, weil der Bau der Sittlichkeit noch nicht zum Abschluß gebracht ist. Schleiermacher will handeln, weil am alten Bau der Sittlichkeit nichts mehr getan werden kann und ein neuer in Angriff genommen ist. Jede Epoche hat ihre eigenen Aufgaben, deren Vollendung sie keiner späteren Generation überlassen kann. Schleiermacher will nicht um das ewig Gleiche kreisen. "Was von einem Andern organisiert ist, ist es für die Vernunft überhaupt und bedarf also der Bildung eines Andern nicht mehr" (b). Der Handelnde hat sich in diesem Falle an andern Zielen zu orientieren.

Für den Idealismus ist der ethische Prozeß ein unendlicher, weil die Vollendung in der Zeit aussteht und das höchste Gut "außerhalb der empirischen Wirklichkeit" zu suchen ist (c). Für Schleiermacher ist der ethische Prozeß ein unendlicher, weil Individualitäten sind. Nicht das Unvollkommene, sondern das Individuelle macht den ethischen Prozeß zu einem unendlichen. Wegen des "Wechsels von Tod und Erzeugung" wird der

---

(a) S. 46

(b) II 112; vgl. II 436, 19; 94; 577; 607, 5

(c) Hassel, S. 67



ethische Prozeß zu einem unendlichen (a). Der ethische Prozeß ist nicht darum ein unendlicher, weil das Alte nicht fertig wird, sondern weil die Welt immer wieder neu wird (b). Der ethische Prozeß ist ein unendlicher, weil er religiös basiert ist und immer wieder von Christus ausgegangen werden muß. Das Fortschreiten ist ein unendliches, das ein Fortschreiten in Christus ist und in dem Christus fortwirkt (c). Jede Epoche hat, weil sie sich um eigene (d.h. wahrhaftige) und um "reineren Erkenntnis Christi" zu bemühen hat, von vorn anzufangen. Darum will Schleiermacher allein auf das Neue Testament hören und sich hüten, sich zu einem Gefangenen der symbolischen Bücher machen und von ihnen bevormunden zu lassen (d). Auch auf philosophischem Gebiet sind für Schleiermacher Fortschritt und "Rückschritt" identisch; Schleiermacher will dem Kantischen System den Abschied geben, "um auf den Fleck zurückzukehren, von dem wir uns verirrt haben" (e). Weil die Anfangspunkte stets wiederholt werden müssen (f), wird der ethische Prozeß zu einem unendlichen. Nicht das Hinschreiten zu einem für alle Epochen maßgebenden, nie zu erlangenden Endziel, sondern das stete Zurückkehren zu den Anfangsgründen macht den ethischen Prozeß zu einem unendlichen. Schleiermacher hält nichts von einem Endziel, das viele Anstrengungen kostet und nicht erreicht wird, also nur dazu dient, die Menschen "bei der Stange" und in Bewegung zu halten. Wer Schleiermacher einen gängigen Evolutionismus andichten möchte, übersieht, daß von der Geschichte vielleicht gilt, was die Stoiker vom höchsten Gut behaupten, daß sie nicht wächst durch die Länge der Zeit (g).

- 
- (a) vgl. CS 373. Das Individuelle verdankt sich der Erneuerung (vgl. I 462).
  - (b) vgl. CS 318 unten; Beilage B S. 131 § 8a; 471; 493; 459; 462; 494; 527; 457; Reden IV 192
  - (c) CS 377
  - (d) CS Beilage A § 36, 3; Chr. Gl. 6, § 154, S. 433. Das orthodoxe dogmatische Interesse darf niemals den exegetischen Untersuchungen in den Weg treten oder sie beherrschen (Kurze Darstellung § 210).
  - (e) Denkmale, S. 15. Über den vermeintlichen Fortschritt der Philosophie vgl. Anhang 30 auf S. 228 dieser Arbeit
  - (f) CS 376
  - (g) I 342; vgl. I 95; 192

Die Sittlichkeit sieht sich immer wieder zu neuen Aufgaben getrieben. Insofern ist der ethische Prozeß ein unendlicher. Die Unendlichkeit des ethischen Prozesses ist anderer Art als die Unendlichkeit, die Gott zukommt. Mit der Unendlichkeit des ethischen Prozesses ist nichts Göttliches gemeint. Die Unendlichkeit des ethischen Prozesses hat keine Analogie mit der Unendlichkeit Gottes. Die Unendlichkeit, von der die Ethik spricht, ist nicht die Gottes, sondern die der Welt. Die Unendlichkeit Gottes verhält sich zu der "Unendlichkeit" der Welt wie das unendlich Große zu der unendlichen Vielheit (a). Man erinnert sich an die Unterscheidung, die Schleiermacher bei Platon findet, nämlich die zwischen dem unendlichen Wesen der Gottheit und der Welt als ihrem aus Kunstwerken ins Unendliche zusammengesetzten Kunstwerk (b). Die Welt bleibt trotz ihrer unendlichen Vielheit eine endliche (c). Die Welt bleibt eine endliche, auch wenn sie sich ins Unendliche differenziert. Die Ethik hat es nur mit der endlichen (lediglich unendlich teilbaren) Welt zu tun. Nicht das Große, sondern die Vielheit ist das Objekt des sittlichen Handelns. Der Mensch schafft Vieles, aber nichts Großes (das Wesen dessen, was Größe hat, liegt nicht in einem Viel-Sein, sondern im Einfachen). Einem populären Aberglauben fällt es allerdings schwer, die Unterscheidung zwischen dem unendlich Großen und der unendlichen Vielheit zu begreifen. Er kann dann nicht anders, als in einem unbegrenzten Naturbildungsprozeß einen Eingriff in die göttliche Allmacht zu sehen (d).

---

(a) vgl. CS 673

(b) I 37; vgl. Reden IV 7

(c) Der Satz von der Erschaffung der Welt enthält das auch naturwissenschaftlich gültige Postulat ihrer Endlichkeit; wer sagt, der christliche Satz, daß Gott die Welt geschaffen habe, sei als ein mythologischer Satz überholt, stößt als ein gestriger Mensch noch um Weltanschauungen (E. Fuchs, I 315. Vgl. M. Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, Holzwege, S. 86 f; Nietzsches Wort "Gott ist tot", Holzwege, S. 203; Scheler, Form. 316).

(d) CS 473; vgl. 480; Beilage D, S. 187



8. Schleiermachers höchstes Gut ist weder Ideal noch nur im Werden. Sofern das Sein das Werden aus sich entläßt, wird das höchste Gut, indem es ist. Kierkegaard vermißt bei Schleiermacher das Werden als vermeintliches Kennzeichen des Christlichen

Schleiermacher teilt nicht die Besorgnis des Idealismus, die Bewegung des Sittlichen könne zu einem Stillstand kommen, wo ein vollendetes Werk gegeben sei. "Feigheit ist es und nichts als Feigheit, mit einem sittlichen Handeln eher inne zu halten, als bis ... die dem Handeln zum Grunde liegende Idee vollständig erschöpft ist" (a). Gerade von dem, was vollendet ist, geht ein Impuls zum sittlichen Handeln aus. Ein Mangel ist kein stärkerer Antrieb zur Sittlichkeit als ein Sein (b). Ein Baum trägt nicht Früchte, weil er (besser) werden will, sondern weil er (gut) ist. Er bringt Frucht nicht als Nicht-Baum, sondern als Baum. Die Früchte sind im Werden; aber der Baum hat ein Sein. Die Ethik ist daher unvollständig, wenn sie nur fragt, was wird. In der Christlichen Sitte trifft Schleiermacher eine Unterscheidung, die häufig zitiert wird: Die Glaubenslehre fragt: Was muß sein, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist; die Sittenlehre hingegen: Was muß werden, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist (c). Im Blick auf das Handeln Gottes ist das Selbstbewußtsein in einer relativen Ruhe; im Blick auf das Handeln des Menschen kann es sich dagegen nicht beruhigen. Gott braucht nichts mehr zu tun, weil er genug getan hat; am Handeln des Menschen steht dagegen immer noch etwas aus. Wohl ist die Einigung der Vernunft mit der irdischen Natur zeitlich nie vollendet; wohl handelt die Vernunft ins Unendliche fort auf das Übrige; wohl bildet sich die Vernunft ins Unendliche dasjenige aus, worin sie erkannt werden kann; wohl ist der sittliche Prozeß ein Unendliches; wohl ist auch das

---

(a) CS 196

(b) vgl. S. 56 f dieser Arbeit

(c) S. 23 f; vgl. Beilage C S. 163; I 37

lebendige Werden anzuschauen (a). Doch fällt die Darstellung der vollendeten Einigung der Vernunft mit der Natur nicht in die Ethik; ein Wissen um das vollendete Einssein von Vernunft und Natur wäre kein ethisches; das vollendete Einssein von Vernunft und Natur sei in der Ethik nicht zu erkennen, weder in jedem Punkte, noch in einem als Endpunkt; es kann nicht das Bestreben der Ethik sein, das schlechthin vollkommene Einssein von Vernunft und Natur auszudrücken (b).

Wo das Sittliche als ein Unendliches verstanden wird, kann es kein sittliches Sein, sondern nur ein Werden geben. Schleiermacher will nicht mit der idealistischen Ethik in der Sittlichkeit nur das Werdende sehen. Schleiermacher teilt nicht die Auffassung Kants, der das Wort Gottes interpretiert als "das Werde !" (c). Das Handeln ist nicht nur Mittel zum Werden (d). Die Sittenlehre stellt das vollendet Sittliche dar in seinem Sein. Schleiermacher kann nur das Werdende als das nicht Wirkliche bezeichnen (e). Schleiermacher würde nicht die Auffassung Ernst Troeltsch' teilen, durch ein Sein würde das Werden gemindert und beeinträchtigt (f). Das gesamte wirksame Leben ist in Beziehung auf den sittlichen Gehalt ein opus operatum, wenn man es nur hat in seinem Nichtsein, in seinem Werden ohne die zum Grunde liegende Idee der Vollendung (g). Wer nur Werden ins Unermeßliche will, kann die Idee der Vollendung nicht sehen. Das Werden ist weniger als das Sein (h). Das Werden, das sich als Schein des Seins bezeichnen läßt (i), läßt sich ohne das Sein nicht begreifen. Überall, wo etwas werden soll, ist schon etwas (j). Vom höch-

- 
- (a) II 423, 1; 500, 66; 431, 4; 425, 4. 6; 433, 11; vgl. 452; 274, 75; 254, 73; 253, 66; werdende Einigung 544, 90; 506, 97; 639, 9; das ethisch Werdende 255, 80; 510, 120; 408, 12; 40; 455, 72; 377, 10; 406 Zus. 2; 521, 7; 249 f; I 345; vgl. Reden IV 64; II 83; 96; 298, 138;  
 (b) II 250, 40; 541, 79; 543, 88; 500, 64  
 (c) Religion 63 (73)  
 (d) vgl. I 107  
 (e) II 624  
 (f) E. Troeltsch, Historismus, S. 647  
 (g) CS 536  
 (h) alles Einzelne und Wirkliche ist nur werdend, das unendliche Bildende aber allein seiend (I 37; II 298, 138).  
 "Man kann nur sagen: es wird" (II 452; vgl. Mal. 155).  
 (i) M. Heidegger, Einführung, S. 87  
 (j) vgl. II 464, 23



sten Gut läßt sich sagen: es ist, und es wird (a). Etwas wird nur, insofern etwas ist. Nur das Sein der Vernunft in der Natur macht ihr ethisches Werden aus (b). Das Sein stellt sich dar als ein Werden (c). Im Sein kann gefunden werden, wie sein annäherndes Werden zu konstruieren sei (d). Das Sein entläßt das Werden aus sich und (ent-)wickelt es aus: Die Güterlehre enthält die Formel, "in welcher die ganze Reihe der Veränderungen irgendeines ethischen Zustandes eingewickelt enthalten ist" (e). "Sein ist und" und bedeutet sehr einfach so etwas wie Hinzufügung (f). Da das Sein mehrt, nimmt das Gewordene zu, während das Nichtgewordene gemindert wird; das Sein bedeutet das allmähliche Verschwinden des negativen Faktors (g). Das Geschäft der Ethik besteht darin, dem Werden das Sein zu geben. Ethisieren ist Beschaffen eines Seins. Das Ethisieren macht dem "ewigen Werden ohne Sein" ein Ende; zu dem Werden kommt ein Sein (h). Wiefern der Mensch und die Welt im Werden sind, ist die Seligkeit nicht in ihm; "das wahre Erkennen ist nur in und für die Identität des Seins und Werdens" (i). Daß der Mensch unterwegs ist, wäre für Schleiermacher nur eine Halbwahrheit. Der ethische Prozeß ist kein Gang vom Nichtsein ins Sein, sondern eine Bewegung innerhalb des Seins. Als bloßes Endziel einer geschichtlichen Entwicklung, d.h. als unwirklicher und nur ausstehender Zustand, wäre das höchste Gut immer mißverstanden. W. Loew behauptet daher sicher mit Unrecht, auch bei Schleiermacher sei das Sittliche Ideal und stets im Werden begriffen (j).

Wiewohl Kant das höchste Gut als ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel bezeichnet, das kein Sein, sondern nur ein "bloßes Werden" ermöglicht, möchte er doch den Menschen "im

- 
- (a) II 455, 78; 509, 111; vgl. II 635, 109
  - (b) II 427, 12
  - (c) II 506, 97
  - (d) I 300
  - (e) I 319
  - (f) E. Fuchs II S. 237
  - (g) II 501, 72; 502, 75
  - (h) II 151
  - (i) II 202; 206; 213; 215
  - (j) S. 5

vollen Besitz" sehen (a). Kant wagt anzudeuten, ein "kontinuierliches Werden" gelte irgendwo als "Besitz". Die Stelle der Tat müsse sich vertreten lassen, daß sie "in ihrer Vollendung" sei. Dieses Problem führt für Kant auf die Frage nach Gott. Vor Gott ist der Mensch, obwohl er nach menschlichem Ermessen nur wird. Die Frage nach Gott ist für Kant gleichbedeutend mit der Frage, wie die Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist (b). Gott sehe in dem, was dem Menschen endlos erscheint, ein Ganzes (c), d.h. Abgeschlossenes. Die Philosophen, die über dies Problem nicht hinausführen, sondern ihm gleichermaßen verhaftet sind, sich aber gleichzeitig über Kants Postulat des Daseins Gottes erhaben dünken, täten besser daran, Kants Lösung zu respektieren, als den Gottesbegriff gedankenlos aus der Ethik zu verweisen. Wer die Unendlichkeit des Fortschritts verfißt, ohne zu wissen, wo sie Einheit ist, ist einem gedankenlosen Atheismus verfallen. Einem Gottesbegriff, der philosophische Probleme löst, ist der Vorzug zu geben vor einem Atheismus, mit dem philosophisch nichts gewonnen ist. Wer nur ein ewiges Fortschreiten empfiehlt, hat noch keine Antwort auf die Frage, wo der Mensch des Seins teilhaftig werden kann. Es wäre eine völlig unfruchtbare und faule Kritik, Gott zu leugnen, ohne dem Menschen woanders ein Sein geben zu können.

Schleiermacher spricht vom Werden, denen zu wehren, die sich des Neuen Seins zu rühmen gedenken. Niemand könne sich einen Christen nennen, weil er vollkommen ist, sondern nur weil er es in der Gemeinschaft mit Christus immer mehr werden will (d). Jeder Christ soll ein Christus nicht sowohl sein als vielmehr werden (e). Das Neue Sein wird nicht geleugnet. Zwar ist nicht der Christ; doch Christus ist in ihm (f). Alle falsche Sicherheit entschwindet, wenn man sich dessen bewußt wird, daß mit Christus auch das Sein verloren geht. Das Sein muß ergriffen werden; denn es ist außerhalb

(a) pr. Vn. 142; Religion 80 f (99 f); 71 (85); 82 (103)

(b) Religion 52 (55)

(c) pr. Vn. 141

(d) Predigten II, S. 255. Hinweis bei Gerdes, S. 190 Anm. 57

(e) Chr. Gl. 1, § 131, 1, S. 306

(f) Gal 2, 20; vgl. R 14, 7



des Menschen; es ist nicht des Menschen, sondern Christi. Nicht um ein Werden, sondern um die Teilhabe am neuen Sein hat der Mensch zu fürchten. Der Mensch wird - nichts; was er hoffen kann, ist, daß Christus in ihm ist. Das Werden macht den Christen nur zum Christen, wenn es ein Werden Christi wäre. Wer aber von einem Werden Christi reden möchte, weiß nicht, was er tut. Jeder kann sich einen Christen nennen, der sich sicher dünkt, bei Christus zu sein. Wer sich unvollkommen glaubt, hat nicht so sehr darum zu sorgen, vollkommener zu werden, als darum, bei Christus zu sein. Durch ein Werden kommt keiner zu Christus. Sonst wäre der Glaube eine Entwicklung, aber kein Sprung, wie man so gern sagt. Dem Christen als solchem ist kein Werden zuzuschreiben, sondern ein Nichtsein. Das bloße Werden wäre nicht der Weg, der vom Nichtsein ins Sein führt. Der Bedrohung des Seins durch das Nichtsein ist durch kein Werden zu begegnen, sondern durch ein Bewahren. Daß das Sein des Glaubenden durch ein Nichtsein bedroht ist, ist etwas anderes, als wenn er werden will. In der Ferne von Christus gibt es nur Sorge um ein Sein. In Christus ist das Sein. Bloßes Werden ist hier nicht vonnöten. Nirgends also, weder in der Ferne noch in der Nähe Christi (andere Orter als diese gibt es nicht; vgl. Mt 12, 30 par.; Mk 9, 40 par.) gibt es Sorge um ein Werden. Wo die Zuverlässigkeit der Gnade geleugnet wird, wird eine Zaghaftigkeit und Ängstlichkeit herbeigeführt, die unvermeidlich dahin leitet, eine falsche Beruhigung anderwärts zu suchen (a).

Die Einwände Kierkegaards gegen Schleiermacher halten wir für verfehlt. Kierkegaard sagt in einer Tagebuchaufzeichnung (b): "Der Fehler an Schleiermachers Dogmatik ist eigentlich der, daß die Religiosität für ihn stets ein Zustand ist, welche ist, er stellt alles im Sein dar, das Spinozistische. Die Art und Weise des Werdens der Religiosität, in der Bedeutung des Entstehens, und in der Bedeutung des Bewahrtwerdens, beschäftigt ihn eigentlich nicht ... Jede christliche

---

(a) Chr. Gl. 1, § 132, Zus. 2, S. 325

(b) bei Gerdes, S. 100

Bestimmung ist vom Ethischen gezeichnet in Richtung eines Strebens. Daher Furcht und Zittern und dies Du sollst; daher auch die Möglichkeit des Ärgernisses usw. Alles Derartige beschäftigt Schleiermacher weniger. Er behandelt die Religiosität im Sein. (Daraus läßt sich auch erklären, daß Schleiermacher das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als Prinzip aller Religion bestimmt. Denn dies ist wieder der Zustand oder die Religiosität im Sein. Sobald die Fragestellung ethisch wird, also nach dem Werden dieses Zustandes (gefragt wird), auf welche Weise er entsteht, was ich tun soll, damit er entstehen kann, und wie er bewahrt wird oder ich in ihm, was auch ein Werden ist, so ist das Bild der Religiosität verändert. Eben in dieser Weise, meine ich, kann man sagen, daß Schleiermacher das Christliche verfehlt habe, denn ästhetisch-metaphysisch begreift er es nur als Zustand, während das Christliche ethisch, wesentlich als Streben begriffen werden muß. Schleiermacher begreift die Religiosität völlig analog mit dem Lieben z.B. Aber das ist ein Mißverständnis. Bei dem Lieben kann eigentlich nicht von einem Streben die Rede sein. Aber das Christliche ist im Werden. Sobald man das verstanden hat, sieht jede einzelne Bestimmung des Christlichen anders aus als bei Schleiermacher. Und nicht bloß das; sondern dann erst erscheinen zugleich die entscheidendsten Bestimmungen des Christlichen, die bei Schleiermacher fehlen, oder denen doch das Entscheidende fehlt.) Daher eigentlich auch sein Satz, daß das Gefühl immer wahr sei. Näher betrachtet ist dessen Wahrheit eigentlich die, daß es ist. Der ganze Kampf kommt erst mit dem Werden. Im Werden gesehen, erscheint die Frage: aber ist nun das, was ist, ist das Wahrheit? Im Sein liegt die Wahrheit darin, daß es ist" (a).

Was will Kierkegaard eigentlich bewahren, wenn nicht ein Sein? Wer Sein und Werden wie Zuständliches und Aufgegebenes unterscheidet, hat keinen Begriff vom Sein. Ein werdendes Sterben wäre ein Dahinsiechen, aber kein Tod; ein werdendes

---

(a) Nach G. Lukacs hätte Kierkegaard die spezifischen Tendenzen Schleiermachers entfaltet; Kierkegaards Denken habe nahe Berührung mit Schleiermacher (S. 12. 212. 226 f. 199).



Leben wäre ein embryonisches, aber kein Leben in der Welt (a). Man kann Schleiermacher schlecht nachsagen, sein Glaube kenne nicht den Kampf, in den Zweifel und Anfechtung führen. Der sittliche Kampf, der von jenem Kampf zu unterscheiden ist, welcher nichts so sehr zu fürchten hat wie einen Sieg (b), fehlt bei Schleiermacher nicht (c). Schleiermacher will den Glauben weder in Selbstsicherheit noch Selbstgefälligkeit sich verlieren sehen, sondern in steter Berührung mit dem, was ihn in Frage stellt. Der Zweifel findet von vornherein, schon im Anfang des Glaubens Berücksichtigung. Glaube und Zweifel sind nur scheinbare Gegensätze. Auch der Zweifler darf glauben. Ein Glaube, der aus dem Zweifel geboren ist, hat den Zweifel in sich aufgenommen (d). Er hat einen weniger dramatischen Kampf mit dem Zweifel auszutragen als ein Glaube, der mit der Verneinung des Zweifels beginnt und sie nicht durchhält. Schleiermachers Glaube ist, trotz und gerade wegen des Zweifels. Wohl gibt es ein Wachsen im Glau-

- 
- (a) Zu Gerdes, S. 102 f
  - (b) vgl. auch Schleiermacher II 402 Zus.
  - (c) vgl. S. 61 f und in Anhang 5 auf S. 179 dieser Arbeit
  - (d) G. Lukacs sieht in Schleiermacher den Vorläufer des modernen "religiösen" Atheismus (S. 140. 354 ff); d.h. eines Glaubens ohne Metaphysik, der das Gegenteil einer Metaphysik ohne Glauben ist. Friedrich Engels äußert über Schleiermacher: "Das ist denn doch noch ein vernünftiges Christentum; das leuchtet doch jedem ein, auch ohne daß man es gerade annimmt, und man kann den Wert anerkennen, ohne sich an die Sache anschließen zu müssen ... Hätte ich die Lehre früher gekannt, ich wäre nie Rationalist geworden, aber wo hört man so was in unserm Mukkertale?" (S. 527, bei Schuffenhauer, S. 74). "Besonders vor Schleiermacher hab' ich ungeheure Achtung ... Er ist ein großer Mann gewesen, und ich kenne unter den jetzt Lebenden nur einen, der gleichen Geist, gleiche Kraft und gleichen Mut hat, das ist David Friedrich Strauß" (Friedrich Engels, S. 532, bei Schuffenhauer, S. 75). Der Atheismus entsteht für Schleiermacher nur bei nicht gehöriger Trennung zwischen Dogmatismus und Philosophie (Dial. 392). Hauptursache für die Ausbreitung des (französischen) Atheismus ist die übliche Behandlung der Kirchenlehre als Zusammenstellung der moralischen und metaphysischen Eigenschaften Gottes (Sendschreiben, S. 28 f). Schleiermacher geht davon aus, daß die Naturwissenschaft den überlieferten Schöpfungs- und Wunderbegriff zerstören wird (Sendschreiben, S. 36). Vgl. Odebrechts Einleitung zur "Dialektik", S. XVIII und Anhang 19 auf S. 210 dieser Arbeit

ben; doch will der, der gerechtfertigt ist, nicht noch mehr gerechtfertigt werden. Es gibt eine tägliche Neuerfahrung der Rechtfertigung, aber keine Entwicklung zu der Rechtfertigung hin oder von der Rechtfertigung weg. Die Rechtfertigung bleibt eine einmalige Angelegenheit. Es gibt nicht verschiedene Stufen des Glaubens. Der Glaube ist Einer. Verächtlich kann Luther sprechen *de istis fidebus* (Plural (a)).

9. Das höchste Gut ist kein Übereinander und Untereinander, sondern ein Ineinander und "Durcheinander" aller einzelnen Güter. Anders als im Wertreich Schelers gibt es in ihm keine Rangordnung. Entscheidungen zwischen einzelnen Gütern sind zu treffen im Blick auf Ort und Zeit

Für Schleiermacher hat innerhalb des Sittlichen das Komparativische keinen Ort. Höchstes Gut ist nicht ein einzelnes den andern gleichartiges, aber in der Vergleichung über sie als bestes hervorragend; sondern der organische Zusammenhang aller Güter, also das ganze sittliche Sein unter dem Begriff des Gutes ausgedrückt (b). Höchst ist gar nicht komparativ zu nehmen als Einzelnes, sondern als Totalität (c). Das höchste Gut ist nicht etwas Komparativisches, nicht die höchste Stufe auf einer Leiter, die man nur über die darunterliegenden Stufen erreichen kann, sondern eine Totalität (d). Das höchste Gut ist identisch mit der Gesamtheit aller Güter. Wir haben von ihm kein besonderes Wissen als nur dieses Wissen um das Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter (e).

Das höchste Gut, innerhalb dessen die Güter nicht als Stufen, sondern als gleichrangige Örter dargestellt werden, ist zu unterscheiden vom Wertreich Schelers, welches von einer Rangordnung beherrscht wird. Für Max Scheler ist jede Bildung einer Güterwelt durch irgendeine Rangordnung bereits geleitet (f). Die vorhandenen Güter stehen unter der Herr-

- 
- (a) WA 39, 1, S. 45, 12  
 (b) II 552, 113  
 (c) II 87  
 (d) Jorgensen, S. 78  
 (e) II 569, 19  
 (f) Form. 45



schaft einer Rangordnung. Die Scheidung zwischen den einzelnen Gütern sei in erster Linie eine Scheidung nach höher oder niedriger; darum sei besser beim Gut das Wort "Hierarchie" zu setzen als das Wort "Struktur" (a). Das gegenseitige Verhältnis der Werte wird bei Max Scheler nicht als ein Ineinander und Durcheinander bestimmt, sondern als ein Übereinander und Untereinander.

Obwohl für Schleiermacher das höchste Gut kein Aggregat und kein Zusammengereichtes, sondern ein Inbegriff von Gütern als ungleichen ist (b), bestimmen sich die einzelnen Orte in ihm anders als nach Maßgabe nach oben und unten (c). Nach A. Reble liegen bei Schleiermacher die Glieder der geistig-sittlichen Welt "in einer und derselben Wertebene" (d). Wenn die einzelnen "Werte" nicht auf gleichem Niveau stehen, sondern auf verschiedenen Ebenen angesiedelt werden sollen, besteht die Gefahr, daß sie zu hoch oder zu tief angesetzt werden. Durch das Einrichten von Wertreihen droht Schelers Werten entweder ein Über- oder ein Unterbewerten zu werden. Das Vitale wird offenbar unterbewertet, das Heilige überbewertet, d.h. aber gleichermaßen verfehlt und herabgezogen. Für Scheler ist der Mensch Träger einer Tendenz, welche alle möglichen Lebenswerte und alles Leben transzendiert und deren Richtung auf das Göttliche geht. Lebenswerte gehören nach unten (e). Unverständlich bleibt, warum dann das Neue Testament von einem ewigen Leben spricht. Im Neuen Testament ist das Heilige durchaus nicht "unabhängig" vom Leben. Das Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Leben stellt sich dar als ein "Durcheinander". Der Mensch transzendiert nicht alles mögliche Leben, zumindest nicht das wahre Leben. Das Sein im Ewigen wird als Leben betrachtet. Das Ewige erscheint als Leben. Das Leben hat die Möglichkeit, verwandelt und der

---

(a) Form. 42 Anm. 2

(b) I 472; 80 f; 174. Es geht nicht an: nur das Vorhandene vergleichend bemerken und anreihen (I 257).

(c) Über einem all zu eifrigen Gebrauch von Komparativ und Superlativ ist vielleicht auch zu bedenken, daß die Sprache, in der das Alte Testament verfaßt wurde, die Möglichkeit der Komparation nicht kennt.

(d) Kulturphilosophie, S. 121

(e) Form. 303; 305; 288

Ewigkeit teilhaftig zu werden. Leben ist Teilhabe an der Ewigkeit. Ewigkeit ist nicht Ende, sondern Anfang des Lebens. Zwischen einer Stufe des Geistes und einer Stufe des Lebens kann nicht getrennt werden; wer glaubt, hat den Geist und ist im Leben. Scheler hat Nietzsche nicht wirklich überwunden, wenn er dessen Rangordnung zwischen dem Heiligen und dem Leben lediglich umkehrt. Mit Wertrevolutionen dreht man sich nur im Kreise. Ein Umwerten setzt nur Werte, die auch dann fragwürdig bleiben, wenn sie erhöht werden.

Scheler erkennt die Möglichkeiten des Lebens, wenn er es auf einer unteren Wertreihe stehen läßt. Das ewige Leben stellt nicht etwas völlig Verschiedenes dar "von demjenigen Leben, das uns in der natürlichen Weltanschauung und in der wissenschaftlichen und philosophischen Biologie anschaulich entgegentritt", sondern macht das Leben erst zu dem, was es zu sein behauptet (a). Das Heilige beansprucht das Leben für sich und überläßt seine Definition nicht der Natur. "Wohl ist das irdische Leben vergänglich, und wenn man es an sich betrachtet, auch nichtig, aber wir sollen es eben nicht an sich betrachten, sondern es immer in Verbindung bringen mit dem ewigen Leben, welches wir im Glauben an den Erlöser hier schon haben" (b). Das Heilige bedeutet nicht Erniedrigung und Abwertung des Lebens, wie Scheler zu meinen scheint, sondern durchdringt das Leben mit seinem Geist. Das natürliche Leben ist nicht verderbt, sofern es Leben, sondern sofern es Natur ist; wo es wirklich Leben ist, ist es nicht Natur, sondern Aufgabe und Hoffnung. Dem natürlichen Leben ist nicht entgegenzuhalten, daß es nur lebt, sondern vorzuwerfen, daß es das Leben nicht kennt. Daß Gott, wo er den Menschen meint, das Leben beansprucht, kommt darin zum Ausdruck, daß Leben und Seele identisch sind (z.B. Mt 6, 25; 20, 28 par; Mk 3, 4; Lk 12, 20). Der Begriff  $\psi\chi\eta$  bei den Synoptikern ist ungeeignet, einen Gegenpol zur Vitalsphäre abzugeben. Seele ist, worauf

(a) vgl. Form. 290

(b) Predigten aus dem Nachlaß VI, 1856, S. 436. Bei W. Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, S. 54.



der Mensch aus ist (Mt 10, 39; 16, 25; Lk 14, 26 (a)). Jedenfalls ist die Verirrung des Biologismus dadurch noch nicht überwunden, daß man dem Leben den Geist und dem Geist das Heilige aufstockt und lauter als bisher die Hochschätzung des Heiligen predigt (b).

Die Kollisionen zwischen den einzelnen sittlichen Sphären sind durch den Aufweis von Wertreihen nicht zu lösen. Vergewaltigungen sind keine Lösungen. Die einzelnen Sphären müssen selbst noch bestimmt und gestaltet werden, um zusammenzustimmen. Scheler unterläßt ein Bestimmen, bringt die einzelnen Sphären lediglich in eine Rangordnung, läßt sie aber als solche, wie sie sind (c). Weil die Werttheorie nur fragt: Welches Gut steht höher? zerstört sie die eigentliche Bedeutung des Guten (d). Scheler meint etwas zu haben, das in eine Rangordnung gebracht werden könnte (das Heilige, das Geistige, das Vitale, das Angenehme). Eine Ethik hingegen, die nicht meint voraussetzen zu können, was denn das Vitale, das Geistige und das Heilige seien, sucht die Güter erst noch zu

- 
- (a) Mit P. Tillich verstehen wir unter Seele den vitalen und emotionalen Grund des menschlichen Daseins (Persönlichkeitsidee und Persönlichkeitsideal, in: Protestantismus, S. 176).
  - (b) vgl. M. Heidegger, Humanismus, S. 14
  - (c) Scheler übersieht, daß z.B. der Gesellschaft kein anderer Wert, sondern ein anderer Ort zuzuweisen ist als der Gemeinschaft (zu Form. 562). Die Behauptung, der Staat stehe dem Range nach an Wert über dem Volk, ist völlig subjektiv (Form. 549). Woanders hört man das Gegenteil. Schleiermacher empfindet das Auseinanderfallen von Staat und Volk als schwere Störung (H. Stephan, Schleiermachers politische Ethik, S. 333). Während Schleiermacher sagen kann, Kirche, Wissenschaft und Handel ließen sich nicht aufs Nationale begrenzen, (bei Holstein, S. 179), kann Scheler auch an dieser Stelle das übliche Werten nicht unterlassen: die Kirche sei übernational, die Gesellschaft hingegen unternational (Form. 558).
  - (d) "Eine Werttheorie, der die ontologische Grundlage fehlt, ist außerstande, den Konflikt zwischen Liebe und Gerechtigkeit zu lösen, wie er nicht nur in der Ethik, sondern auch in der Theologie erscheint. Stellt man die Frage: Welcher Wert steht höher, Liebe oder Gerechtigkeit? - dann zerstört man die eigentliche Bedeutung beider" (P. Tillich, Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 175). Über das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit bei Schleiermacher vgl. Anhang 31 auf S. 229 dieser Arbeit

bestimmen. Wer ein Gut eines anderen Gutes wegen opfert, muß wissen, was er wem opfert. Es genügt nicht, wenn Scheler nur die Grenzen, aber nicht den Inhalt eines Gutes angibt. Es erübrigt sich, wirklich begriffene Güter dann auch noch in eine Reihenfolge zu bringen. Daß ein Gut einem anderen vorgezogen wird, hängt nicht daran, daß es einen größeren Wert hat und ein paar Stufen höher steht. Dann dürfte kein Mensch schlafen, essen und trinken; denn es wird immer höhere Werte geben als derartige vitale Betätigungen (a). Wie kann Scheler es ethisch rechtfertigen, wenn, was durchaus vertretbar ist, ein niederer Wert statt eines höheren maßgebend wird? Was hindert Scheler daran, nur und immer an höchsten Wert ausgerichtet zu sein? Ist es wirklich ein Man-ko, wenn man nicht durchweg ein Heiliger ist? Wie will sich Scheler zwischen gleichrangigen Werten entscheiden?

Daß ein Gut einem anderen vorgezogen wird, hängt daran, daß jedes Gut seine Zeit und seinen Ort hat. Wie will Scheler es sonst verstehen, daß die objektive "Wertordnung" verschiedene Ethosformen je nach der Dimension von Ort und Zeit notwendig fordert (b)? Der Streit gegen die Entwertung und den Umsturz der Werte führt nicht in eine so wesentliche Dimension wie der Kampf gegen die Nivellierung von Ort und Zeit. Das Neue Testament jedenfalls weiß von der Fülle der Zeit, in der der Mensch ungeahnte Möglichkeiten entdeckt (Gal 4,4), und von Örtern, die nicht mehr der Verslossenheit, sondern der Offenbarung angehören. Das Neue Testament kennt weit mehr Zeiten als nur Arbeits-, Schlafens- oder Freizeit (c). Statt nach der Geltung eines Wertes zu forschen, ist zu erfassen, welche Zeit ist (Zeit des Advents, der Stille, des Reifens, der Liebe usw.). Scheler sagt doch selbst, die "Forderung der Stunde" sei geradezu eine Wesenskategorie der Ethik; mit jeder neuen Entwicklung müßten auch neue Werte

---

(a) Wer die niederen Güter mit N. Hartmann der höheren wegen gelten läßt, erniedrigt sie zu bloßen Mitteln (vgl. Anhang 6 auf S. 179 dieser Arbeit).

(b) Form. 545; Probleme, S. 203

(c) Daß letztere weithin zur entleerten Zeit geworden ist, zeigt, wie unmöglich es ist, Zeit zu haben, ohne sie als Inhalt zu begreifen.



und neue Vorzugsbedingungen sichtbar werden (a). Der Mensch, der die Zeit ergreift und nicht ungeprüft an sich vorüberziehen läßt, erfährt mindestens ebensoviel "Werte" wie die Bewunderer einer Wertleiter. Kollisionen werden nicht gelöst mit dem Hinweis auf die Höhenlage eines Wertes, sondern mit der Feststellung, daß jetzt nicht dieses, sondern jenes an der Zeit ist. Nicht minder wichtig ist der Hinweis auf den Ort, an dem man steht. An heiliger Stätte ist nicht angebracht, was einem alltäglichen Platz angemessen wäre. Jedes Leben gelangt an viele Stellen und kommt durch mannigfache Flecken. Der Mensch braucht nur zu wissen, auf welchem Boden er steht (b). Scheler spricht doch selbst von der einzigartigen Stelle, die fixiert sein muß, will man des Guten teilhaftig werden (c). Man findet das Gute nicht, wenn man seine Gegend nicht kennt. Wenn der Mensch sich dessen bewußt wird, wo er sich befindet, ist er der Verlegenheit enthoben, sich aus dem Angebot des Werthimmels einen Wert aussuchen zu müssen. Nur im Achten auf Ort und Zeit, die beide nicht vom Menschen gemacht werden, wird das wertende Vorziehen und Nachsetzen der bloßen Subjektivität entrissen (d).

10. Während bei Scheler die Güter untereinander konkurrieren und sich beschränken, ist bei Schleiermacher das höchste Gut ein Füreinander von Gütern, von denen jedes wiederum nicht relativ wie ein Wert ist, sondern ein abgeschlossenes "Für sich" darstellt

Das höchste Gut bei Schleiermacher kann nicht in eins gesetzt werden mit dem Wertreich, an welchem Martin Heidegger auszusetzen hat, in ihm sei alles an sich Seiende unter sich und damit auch als für sich Seiendes beseitigt (e). Die

- 
- (a) Form. 498 Anm. 2; 499; 22 f  
 (b) vgl. 2 Mose 3, 5: Löse deine Schuhe von deinen Füßen, denn der Ort, worauf du stehst, ist heiliges Land ! Vgl. S. 79 dieser Arbeit  
 (c) Form. 496 Anm. 1  
 (d) Vgl. Anhang 32 auf S. 229 dieser Arbeit  
 (e) Nietzsches Wort "Gott ist tot", Holzwege, S. 242. Alles Werten ist für M. Heidegger eine Subjektivierung. Vgl. Anhang 33 auf S. 230 dieser Arbeit

Hauptschwäche der Wertlehre gegenüber einer Güterlehre ist ihr relativer Charakter (a). Zwar will Martin Heidegger an einer Stelle Güter und Werte in enger Verbindung sehen und damit dem von ihm herausgestellten Unterschied zwischen antikem und modernem Denken wieder "seine Kraft" nehmen (b). Heidegger will seine Kritik an der Werttheorie hier auch auf Platon ausdehnen, dem Schleiermachers philosophische Ethik verpflichtet ist. Seine Ansicht, der Wertgedanke sei der späteste und zugleich schwächste Nachkömmling des ἀγαθόν erscheint G. Krüger fraglich (c). G. Krüger fragt, ob das Verständnis des Guten als des Tauglichen wirklich "griechisch" ist, wenn man Nietzsches "Wert für das Leben" als seine vollendete Enthüllung auffaßt. "Nietzsche selbst hat in Platons Lehre vom Guten 'an sich' das äußerste Gegenteil seiner eigenen Lehre gesehen, und er hat - trotz seiner Unkenntnis der Tradition - nicht falsch empfunden: denn wenn das Eidos wirklich der Anblick und 'Herblick' des Seienden ist, nicht eine Hinsicht des Subjekts, - dann wird alle 'Zusammenjochung' des Sehens mit dem Gesehenen bei Platon nichts daran ändern, daß das Gute und die 'guthaften' Ideen immer wieder mit den stärksten Worten als das auf sich selbst bezüglich Seiende (καθ' αὐτὸ ὄν) bezeichnet werden, das als solches auf nichts anderes 'relativ' ist, auch nicht auf den menschlichen Blick ... Für Platon ist die in der Erleuchtung erfahrene Idee des Guten eben deshalb letzte Quelle der Wahrheit, weil dieses höchste Seiende das Ansichsein, d.h. das Sein in bezug auf sich selbst, urbildlich offenbart ... Über das Sich-zeigen dieses Seienden hinaus nach einer in

- 
- (a) vgl. P. Tillich, Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 172; M. Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot", Holzwege, S. 236. Vgl. Scheler, Probleme, S. 321. Für sich ist ein Wert nichts. Vgl. Anhang 34 auf S. 231 dieser Arbeit
- (b) Platons Lehre von der Wahrheit, S. 37; G. Krüger, S. 168
- (c) zum folgenden G. Krüger, S. 168 f. Fr. J. von Rintelen meint, in der platonischen Weltanschauung kämen die typischen Grundzüge einer wertphilosophischen Haltung zum Ausdruck (S. 102; vgl. auch H. Reiner, S. 150 f. 155). Leider kann ein tiefer dringendes Gespräch über Platon nicht Aufgabe dieser Arbeit sein. In den "Holzwegen" hält M. Heidegger Lotzes Interpretation der platonischen Ideen als Werte für eine Umdeutung (Die Zeit des Weltbildes, S. 94).



sich wesenden Wahrheit und einem in sich wesenden Sein zu fragen, hat für Platon deshalb keinen Sinn, weil er seinerseits das Da-sein oder die geschichtliche Ek-sistenz eines solchen Seins im Menschen als eine Relativierung des ursprünglich Rettenden und primär Maßgebenden ansehen müßte". Max Scheler scheint schon Richtiges gesehen zu haben, wenn er eine scharfe Trennung zwischen Gütern und Werten vertritt und behauptet, es führe kein Weg von der Werttheorie zur antiken Güterethik; die materiale Wertethik gehöre ganz und gar der modernen Philosophie an und könne kein Sprungbrett sein, zum antiken "Güterobjektivismus" zurückzukehren (a).

Schleiermacher nennt ausdrücklich ein Gut ein "Für sich" (b). Ein Gut ist als Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur selbständig gesetzt (c). Nur solche Bestandteile sind Güter zu nennen, welche auch dem Ganzen ähnlich ebenfalls einen abgeschlossenen Inbegriff von verschiedenen, auch beziehungsweise entgegengesetzten Tätigkeiten bilden (d). Jedes ethisch Einzelne ist darin ein Abbild des Ganzen, daß es ein Abgeschlossenes ist (e). Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich ist (f). Alles Sittliche ist ein für sich gesetztes Ganzes und Eines (g). Die Formen, in denen das sittliche Leben sich vollzieht, sind ein "Für-sich" (h).

- 
- (a) Form. 49. 20. Schleiermacher bekennt sich zum antiken "Güterobjektivismus". Er gibt der Lehre vom höchsten Gut den Vorzug, weil sie die objektive Darstellung des Ethischen ist (II 256, 83; 257, 93; 202).
  - (b) II 507, 102. 104; vgl. S. 110 und S. 148 dieser Arbeit.
  - (c) II 551, 110; vgl. auch in Anhang 6 auf S. 179 f dieser Arbeit
  - (d) vgl. I 471
  - (e) I 480
  - (f) Ein sittliches Gebiet ist ein sittlich für sich setzbares Sein (II 544, 91).
  - (g) II 578, 36. Vgl. auch den Kanon aus der "Dialektik": Zuerst reduziere man alles auf sich selbst, danach beziehe man es auf den allgemeinen Zusammenhang (S. 447).
  - (h) Eine Familie hat, wie H. G. Fritzsche zeigt, keine fremden Abzweckungen, sondern bezieht sich zunächst auf nichts als auf sich selbst (Ethik, S. 163 ff). Sie ist das erste vollständige und für sich bestehende Gut, ein Abbild des Großen und Ganzen (I 463).

Die für sich gesetzten Güter sind aber nicht auseinander, sondern treten im höchsten Gut in Gemeinschaft (a). Das höchste Gut ist Eines, eine Totalität, der Organismus der Vernunft oder das System der Güter (b). Es erscheint als das "Miteinander- und füreinandersein" der Güter (c). Schleiermacher begeht nicht wie Max Scheler die Ungerechtigkeit, die Güter gegeneinander abzuwägen (d). Aus einer ursprünglichen Einheit hervorgehend fördern die einzelnen Güter einander. Schleiermacher kann das höchste Gut mit einer Kurve vergleichen. Wo ihre Formel bekannt ist, können einmal bloß einzelne Punkte der Kurve (wie einzelne Stellen des höchsten Gutes) gefunden werden; es wäre jedoch auch ein Werkzeug denkbar, das durch ein stetiges Fortrücken auf jener Linie nicht nur einzelne Orte, sondern die ganze Kurve als ein stetiges und ununterbrochenes Ganzes verzeichnete. Auf ähnliche Weise muß das höchste Gut im Zusammenhang und ohne Abweichung hervorgebracht werden (e). Das höchste Gut wird nicht aus Teilen nachträglich zusammengestückt, sondern entsteht von vornherein als ein Ganzes, als ein vollkommen erfüllter Raum ohne gleichsam leere Zwischenräume (f). Für Schleiermacher ist die ethische Vollkommenheit an ein Ganzes gebunden, in dem alles ist. Das höchste Gut ist vollkommen, weil es so das Ganze ist, daß alles in ihm ist (g).

---

(a) vgl. I 480

(b) II 256, 83; 507, 104

(c) I 457

(d) vgl. II 388 Zus. Bei Scheler konkurrieren die "Werte" untereinander. Sie dienen sich zur gegenseitigen Beschränkung. Es entsteht der Eindruck, als ließe sich heilig sein nur auf Kosten des Lebens, bzw. leben nur auf Kosten der Heiligkeit. Wir meinen, daß es ein Gewinnen nicht nur gibt auf Grund eines Verlustes. Gerade der Mensch unter dem unbedingten Anspruch Gottes ist geöffnet für Reichtum und Tiefe der Welt (zu W. Weischedel, *Recht und Ethik*, S. 236). Doch vgl. Scheler, *Probleme*, S. 327.

(e) I 71

(f) vgl. im Zusammenhang I 470

(g) Tugendlehre und Pflichtenlehre erfassen, obwohl sie das Sittliche seinem Umfang nach begreifen (vgl. S. 15 dieser Arbeit), den lebendigen Zusammenhang des in diesem Umfang Gegebenen nicht; in Tugendlehre und Pflichtenlehre tritt der ganze Umfang nicht wirklich ausgefüllt vor Augen. Tugendlehre und Pflichtenlehre vermögen nur frag-



Im höchsten Gut kommen alle Güter zu wahrer Einheit. Die Mehrheit politischer Vereine, die der ewige Friede voraussetzt, finden sich in Zusammenstimmung und freier Gemeinschaft (a). Wie ein Volk nur besteht nicht nur aus den Familien einzeln, sondern nur durch die Gemeinschaft der Familien,; so besteht auch die Menschheit und hat ihr wahres Dasein nicht durch die Völker einzeln, sondern erst in ihrer möglichst innigen Gemeinschaft (b). Die Völker dürfen nicht für sich sein; und rein stellt sich die Vernunft in ihrem Leben erst dar, wenn auch diese sich jedes der Gemeinschaft aller öffnen (c). Das Himmelreich ist nur als Eine Gemeinschaft des tiefsten Selbstbewußtseins, die alle einzelnen Gemeinschaften gleichsam ineinander auflöst (d). Das Ewige und Einfache ist Eins, und keines ohne das andere;

---

mentarische Einzelheiten aufzustellen, so daß als klare sittliche Bestimmungen nur einzelne zerstreute Lichtpunkte in ihnen auftreten (I 446 f; 449). Auch W. Loew gesteht zu, Kant habe den Gedanken selbst nahegelegt, "in der bloßen Form des Gesetzes sei nicht zugleich die Handhabe gegeben, einen Inhalt kontinuierlich hervorzu-bringen" (S. 73).

(a) I 483

(b) I 472

(c) I 465. Mit seiner Forderung nach wirtschaftlicher Autarkie der Nationalstaaten dürfte sich Walz kaum auf Schleiermacher berufen können (zu S. 54). Schleiermacher fordert nicht, daß ein Staat "sich jederzeit von seinem Verkehr mit fremden Staaten zurückziehen kann" (Walz, S. 54), sondern er hält die freiwillige Isolierung für eine sittliche Verringerung (II 466, 6). Die Ansicht, daß der Staat alles auf seinem Territorium haben müsse, ist unrichtig: er muß manches nur in Gemeinschaft mit anderen erhalten (II 146; 467, 12). Ein geschlossener Staat ist egoistisch (II 103). Die gänzliche Schließung ist ein Rückschritt zum ursprünglichen Zustand des Isoliertseins, welches mit der allgemeinen ethischen Tendenz in Widerspruch ist (Lehre vom Staat, S. 90. Zu II 343 Zus. 1 a vgl. II 467, 11). Autarkie der nationalen Wirtschaft bedeutet ursprungsmythische Bindung der Produktion an einen begrenzten Raum um einer absoluten Souveränität dieses Raumes willen (P. Tillich, Entscheidung, S. 129). Ein Volk kann mit gutem Gewissen nur handeln, wenn es seinen Bildungsprozeß als Organ des ganzen Menschengeschlechts betreibt; nichts Mächtigeres kann sich dem Christentum entgegenstellen als der Eigennutz der Staaten (CS 491).

(d) I 493; vgl. Scheler, Form. 517 Anm. 2

"aber je nachdem wir den einen Standpunkt nehmen oder den andern, erscheint das höchste Gut bald als das goldene Zeitalter in der ungetrübten und allgenügenden Mitteilung des eigentümlichen Lebens, bald als der ewige Friede in der wohlverteilten Herrschaft der Völker über die Erde, oder als die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen, und als das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des frommen Glaubens, jedes von diesen in seiner Besonderheit dann die anderen in sich schließend und das Ganze darstellend" (a).

---

(a) I465. Man pflegt heute viel auf die Beobachtung zu geben, daß das Himmelreich als Veranstaltung Gottes von selbst komme. Man hält es nicht für statthaft, menschliche Tätigkeiten als Bestandteile des Himmelreiches auszugeben, und verwahrt sich gegen die Ineinsetzung des Reiches der Ethik mit dem Himmelreich. Dazu vgl. Anhang 35 auf S. 232 dieser Arbeit



### Nachwort

Wenn wir zum Schluß ein Fazit über unser Schleiermachers-Studium ziehen, müssen wir gestehen, von der Rechtmäßigkeit der Kritik uns nicht haben überzeugen zu können, die von der Barthschen Schule an der Schleiermacherschen Ethik geübt zu werden pflegt. Wir wagen es nicht, die Aufgaben, die Schleiermacher sieht, heute für wirklich gelöst oder für unwesentlich zu halten (a). "Kein Mensch kann heute sagen, ob wir ihn wirklich schon überwunden haben, oder ob wir nicht bei allem nun allerdings laut und grundsätzlich gewordenen Protest gegen ihn noch immer im Tiefsten Kinder seines Jahrhunderts sind" (b). "Die neuere Christenheit hat keinen so großen Überfluß an geistigen Führern, daß sie sich ungestraft eines der bedeutendsten unter ihnen berauben könnte" (c). Wir halten vielmehr die ablehnende Stellung zu Schleiermacher für äußerst unfruchtbar, zumal man sich in ihr den Zugang zu wahrhaft produktiven und wegweisenden theologischen Denkbemühungen unserer Tage verbaut (d). Insofern steht unsere Arbeit in einer Reihe mit den Untersuchungen, die sowohl den Theologen, die dem 19. Jahrhundert entwachsen zu sein scheinen, als auch den Philosophen, welche Schleiermachers phi-

- 
- (a) mit H. Stephan, Schleiermachers politische Ethik, S. 349.  
"Es wird in der Tat wenig Probleme aus der politischen Gegenwart geben, die sich nicht an irgendeinem Punkt in Schleiermachers System einordnen ließen, und, was mehr ist, aus ihm eine ihr Wesentliches heraushebende Beleuchtung empfangen würden" (G. Holstein, S. 205).
  - (b) K. Barth, Protestantische Theologie, S. 380. Leider ist der Protest gegen Schleiermacher weithin eher laut als grundsätzlich. Die Formel von Schleiermacher als dem Kirchenvater des 19. Jahrhunderts (a.a.O. S. 379) erscheint uns unangebracht, wenn mit ihr ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert behauptet werden soll.
  - (c) H. Stephan, Schleiermachers politische Ethik, S. 321.  
H. J. Birkner will nicht nur unser kritisches Verhältnis zu Schleiermacher berücksichtigt wissen, sondern auch Schleiermachers kritisches Verhältnis zu uns (S. 157).
  - (d) vgl. z.B. die Arbeit P. Löfflers, der gegen Bultmann und Schleiermacher die gleichen Einwände hat !

losophische Ethik kaum zu beachten pflegen (a), einen Anstoß geben möchten, wieder stärker auf Schleiermacher zu hören. Wir können nicht umhin, in ihm den maßgeblichen Meister einer modernen christlichen Ethik zu sehen, dessen Denken nichts als angeeignet und weitergeführt zu werden verdient. Während des ganzen Ganges unserer Überlegungen (b) hielt sich also die Liebe zu dem Manne durch, der eine Generation, die handeln will, ohne zu glauben, und glauben will, ohne zu handeln, souverän dahin zu leiten vermag, wo der Glaube für das Handeln und das Handeln für den Glauben sprechen.

- 
- (a) W. Weischedel sagt der Wertethik Schelers nach: "Seit Kants Entwurf einer Ethik der freien Persönlichkeit ist kein gleich gewichtiger Versuch einer philosophischen Grundlegung der Ethik mehr unternommen worden" (Recht und Ethik, S. 249). Für Max Scheler soll die Ethik Kants bis heute (1916) das Vollkommenste darstellen, was wir an philosophischer Ethik besitzen (Form. 9). In Anhang 1. 2. 7. 11. 12. 26. 27. 32 versuchten wir zu zeigen, wie die Schwächen in der Wertethik Max Schelers zu vermeiden gewesen wären, wenn Schleiermacher mehr Achtung gefunden hätte. Zur Mißachtung Schleiermachers durch Scheler vgl. auch S. 10 Anm. c dieser Arbeit ! Über Schelers Kritik am Individualitätsdenken in der Schleiermacherschen Ethik vgl. Anhang 36 auf S. 234 dieser Arbeit !
- (b) d.h. nicht nur im Vorwort (wie z.B. bei Samson und Jorgensen)



Band 2

Peiter, H.

Berlin, H. M., Theol. Dim.

1964

1.2.

UNIV.-BIBL.  
BERLIN

Theol. 1164

**Diese Kopie wurde nur zum eigenen  
und persönlichen Gebrauch angefertigt  
(§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes  
der Bundesrepublik) und darf nicht für  
gewerbliche Zwecke verwendet werden.**

*Berlin, 11. April 1964*

*1964*

*4.2*

*UNIV. BIBL.*



B a n d 2

S. 161 - 247

Anhang 1: Die Wertlehre als Kantianismus  
(zu S. 11 Anm. a)

Scheler behauptet, nur eine Wertethik vermöge über Kant hinauszuführen, und bestreitet, daß auch Kant auf dem Boden der Wertethik steht. Kant führe ein Werterkennen in seine Grundbegriffe überhaupt nicht ein (a). Obwohl Kant den Wert einer Handlung gerade nicht an ihrem Produkt mißt, will Scheler bei Kant eine irrige Gleichsetzung von Gütern und Werten gefunden haben (b). Kant läßt wohl die Güter (d.i. den Effekt), nicht aber die Werte außer acht. Wenn Scheler mit einer Wertethik Kant kritisieren will, bedient er sich einer Waffe, die Kant selbst gebraucht hat und mit der Kant kaum etwas anzuhaben ist. Dadurch, daß Scheler seine Ethik als Wertethik gestaltet, kommt er in große Nähe zu Kant. Trotz seiner Abwehr (c) bleibt Schelers Auseinandersetzung mit Kant "immanente Kritik".

Kant hat durchaus einen Platz in der Geschichte des Wertdenkens. Kant verwendet den Wertbegriff, seine Ethik zu begründen. Das Gute bemißt sich nach einem Wert. Was keinen inneren Wert hat, dessen Maxime hat auch keinen moralischen Gehalt (d). Moralisch machen bedeutet, einen sittlichen Wert geben (e). Es ist nichts für schlechthin gut zu halten, was keinen unbedingten inneren Wert hat; ohne Einschränkung kann nur gut heißen werden, was als Wert bestimmbar ist (f). Kant sucht, was in der Schätzung des ganzen Wertes unserer

---

(a) Form. 578 Anm. 4

(b) Form. 32; Grundlegung 11 (394). Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann dem Wert des guten Willens weder etwas zusetzen noch abnehmen. Das Werten erfolgt bei Kant abgesehen von der Wirkung der Handlung (Grundlegung 19 (401); 61 (435)).

(c) Form. 30

(d) Grundlegung 15 (397)

(e) pr. Vn. 173

(f) Grundlegung 11 (394)



Handlungen immer obenan steht, und gelangt dadurch zum Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden guten Willens, dessen Wert über alles geht (a). Ethische Orientierung erfolgt als Schätzung des Wertes, der allen niedrigen Wert weit überwiegt (b). Der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegt allein in dem, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat (c). Die Gesetzgebung selbst hat einen unbedingten, unvergleichbaren Wert und bestimmt anderem Seienden seinen Wert (d). Achtung fürs Gesetz ist die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut (e). Achtung ist Schätzung eines Wertes (f). Wenn sich bei Kant eine Handlung auch nicht hervorbringen läßt, so läßt sie sich doch nachträglich in ihrem Wert bestimmen. Ist die Handlung gegeben, kann ihr ein moralischer Wert beigelegt und erteilt werden (g). An Wert bestimmt Kant den Unterschied zwischen Person und Sache. Personenwerte sind die höchsten Werte. Sachen haben einen relativen Wert, Personen haben einen absoluten Wert (h). Der Mensch als vernünftiges Wesen ist von absolutem Wert; an den absoluten Wert des Menschen muß sich selbst das Urteil Gottes halten (i). Man kann einen größeren Wert seiner Person erwarten, wo man die Sinnlichkeit hinter sich läßt (k). Der Anblick des moralischen Gesetzes erhebt meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit (l). Der Personenwert ersetzt den Verlust anderer Werte (m). In Anbetracht der

---

(a) 12 (394); 14 (397); 18 (400); 22 (403); 50 (426);  
pr. Vn. 183

(b) 22 (403)

(c) 52 (428)

(d) 62 (436); 78 (449 f)

(e) 20 Anm.

(f) 62 (436)

(g) 67 (440); 78 (449); 18 (400)

(h) 53 (428). Diese Stelle hat Scheler übersehen (Probleme, S. 304).

(i) XXIV; 66 (439)

(k) 84 (454)

(l) pr. Vn. 186; 86

(m) Grundlegung 78 f (450)

Persönlichkeit verliert selbst das Leben an Wert (a). Der Wert der Person ist identisch mit dem Wert ihrer Handlungen (b). Sogar der Wert der Welt kommt auf den moralischen Wert der Handlungen an (c). Man gibt sich selbst einen weit höheren Wert, wenn man eine Handlung aus Pflicht tut (d). Durch das Bewußtsein, die Pflicht nicht übertreten zu haben, kann und muß sich ein Mensch in seinen eigenen Augen Wert geben (e). Kant warnt vor der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken (f). Das höchste Gut ist dem moralischen Werte der Person angemessen (g). Wo der Person kein moralischer Wert verschafft ist, kann auch das höchste Gut im Menschen gar nicht stattfinden (h).

Daß der Begriff des Wertes schon bei Kant eine ganz wesentliche Rolle spielt, findet sich bestätigt bei H. Reiner. "Zwar gehört dieser Begriff nicht zu denjenigen, die Kant als Grundbegriffe seiner Philosophie eigens herausgestellt und definiert hat. Und eben deswegen hat man die Bedeutung nicht beachtet, die diesem Begriff bei Kant zukommt. Allein, die fundamentalsten Begriffe einer Philosophie sind u.U. nicht diejenigen, die als Grundbegriffe definiert sind, sondern diejenigen, vermittelt deren die letzten definierten Begriffe definiert werden ! Denn das, wodurch etwas erklärt wird, ist normalerweise ursprünglicher als das, was dadurch erklärt wird". Für Reiner handelt es sich bei dem Wert in der Kantischen Ethik um ein Urphänomen, d.h. um ein Phänomen ganz eigener Art, das sich auf kein anderes zurückführen und mit keinem anderen Begriff angemessen fassen läßt. Der Begriff des Wertes beginne seine Laufbahn als philosophischer Begriff der Neuzeit bei Kant (i).

---

(a) pr. Vn. 103

(b) Grundlegung 66 (439)

(c) pr. Vn. 169

(d) Grundlegung 16 f (398 f); pr. Vn. 46

(e) pr. Vn. 177

(f) pr. Vn. 103; 175 f

(g) pr. Vn. 169

(h) pr. Vn. 130

(i) S. 153



Auch für Martin Heidegger führt ein gerader Weg von Kant zur modernen Wertethik. Kant selbst habe mit der Vollendung der Scheidung von Sein und Sollen der Werttheorie den Weg gebahnt und Tor und Tür geöffnet; gerade Kants Sollen habe die Werte erforderlich gemacht. "Weil die Natur das Seiende ist, wird die Freiheit und das Sollen nicht als Sein gedacht. Es bleibt bei dem Gegensatz von Sein und Sollen, Sein und Wert" (a). "Im Verlauf des 19. Jahrhunderts gewinnt das Seiende im Sinne Kants, das Erfahrbare für die Wissenschaften, zu denen sich die Geschichts- und Wirtschaftswissenschaften gesellen, den maßgebenden Vorrang. Durch die Vorherrschaft des Seienden wird das Sollen in seiner Maßstabrolle gefährdet. Das Sollen muß sich in seinem Anspruch behaupten. Es muß versuchen, sich in sich selbst zu gründen. Was in sich einen Sollenanspruch bekunden will, muß von sich aus dazu berechtigt sein. Dergleichen wie Sollen kann nur von solchem ausstrahlen, was von sich her solchen Anspruch erhebt, was in sich einen Wert hat, selbst ein Wert ist. Die Werte an sich werden jetzt zum Grund des Sollens" (b). Die Werte und das Werthafte werden zum positivistischen Ersatz für das Metaphysische (c). Heidegger gewinnt einen Abstand von Kant, der für Schellers Wertethik unerreichbar bleiben muß (d).

- 
- (a) Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze, S. 77. Das Bemühen Max Schellers, eine Ethik des Sollens zu überwinden, kann hier nicht dargestellt werden (vgl. Probleme, S. 305)
- (b) Einführung, S. 151 f
- (c) Nietzsches Wort "Gott ist tot", Holzwege, S. 210
- (d) Schleiermachers Güterlehre hingegen wird von Heideggers Polemik gegen die überkommene Ethik des Sollens nicht betroffen.

Anhang 2: Der formale Charakter einer wissenschaftlichen Ethik  
(zu S. 11 Anm. d)

Für Schleiermacher gibt es für jede eigentliche Wissenschaft, wie doch die Ethik sein will und sein soll, keine andere Kritik als die der wissenschaftlichen Form (a). Eine Ethik kann wissenschaftlich danach beurteilt werden, ob sie ihre Aufgabe der Form nach vollständig und rein gelöst hat (b). Wissenschaftliche Ethik ist gestützte Ethik. Eine Ethik, die "verwirrt und unförmlich" ist und die "Form der Formlosigkeit" hat, besitzt keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit (c). In einer unvollständigen und minder selbständigen Form kann eine Ethik nicht rein "herauskommen", sondern muß sie verdorben werden (d). Wo sich Widersprüche der Form finden, erhält das Gebäude der Ethik ganz das Ansehen des Zufälligen (e). Rechte Ethik muß unbestimmte Formeln verwerfen und "Unformen" zerstören (f). Zufälliges und Unbewußtes in der Form und ungründliche Auffassung des Inhalts gehen Hand in Hand (g). Die Masse darf nicht alle Form verlieren (h). Für alles im Leben Vorkommende muß die Ethik eine Form enthalten, die es in seinem höchsten Charakter ausdrückt (i). Sofern die Ethik zur Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse beiträgt, enthält sie nichts weiter als die Formeln, nach denen diese Berechnungen anzulegen sind (k). Die Ethik stellt das vollendet Sittliche in Formeln dar, da sie sich eine unendliche Aufgabe setzen würde, wollte sie durch die Aufzählung alles Besonderen

---

(a) I 10

(b) I 10

(c) vgl. I 315; 295. Aristoteles, der an einem materiellen Endzweck "geklebt" hat, hat die Wissenschaft nicht an sich gewollt (I 335). Bei einer Beschränkung auf einen ganz willkürlichen pragmatischen Zweck ist ganz unvermeidlich ein rhapsodisches Verfahren (I 336).

(d) vgl. II 502, 77

(e) I 327

(f) vgl. I 142; 303; 333

(g) vgl. I 329

(h) Kurze Darstellung § 231

(i) II 247, 14

(k) I 321; 345; 319



das Allgemeine herbeischaffen (a).

Viele Ethiken werden - nach H.G. Fritzsche - ihres Stoffes nicht mehr Herr (b). Man versteht sich weithin nicht auf die Kunst, mit wenigen Fragen viele zu beantworten. Vieles Sittliche fehlt so ganz, weil sich nicht der Ort aufzeigen läßt, an welchem es unter einem andern ausdrücklich Benannten mit enthalten wäre (c). Es mangelt an der höheren wissenschaftlichen Würde, die nicht einzelne Fragen aufwirft und beantwortet, sondern Regeln gibt, um alle gleichartigen im allgemeinen zu entscheiden (d). Aufgabe der Ethik jedoch ist, nicht nur das Besondere zu erzählen, wie es als solches ist und wird, sondern die Art und Weise zu beschreiben, wie es aus dem Allgemeinen wird, d.h. das Besondere unter der Potenz des Allgemeinen zu konstruieren (e). Die Ethik hat nicht nur nach Entscheidungen über einzelne ganz bestimmte Fälle zu suchen, sondern Regeln an die Hand zu geben, die auf viele ähnliche Fälle anwendbar sind (f). Sie kann nur allgemeine Weisungen und Grundtendenzen markieren (g). Auch die vollständigste Behandlung des Realen würde immer einen Anschein des Zufälligen behalten, weil ohne Ableitung aus dem rein Ethischen kein Grund da sein kann, sich von der Vollständigkeit zu überzeugen (h). Die Sittenlehre ist das Formelbuch der Geschichte (i). Die Klärung von formalen Begriffen wie etwa von Pflicht, Tugend und Gütern ist von grundlegender Bedeutung für die Ethik; ohne deren rechte Unter-

---

(a) I 300

(b) Ethik, S. 15

(c) vgl. Schleiermacher I 256

(d) I 310

(e) II 503, 77

(f) I 320

(g) Fritzsche, Ethik, S. 207

(h) I 327 f

(i) II 549, 108; vgl. 495, 40; 357 ff; 320 ff; 407 Zus.; 413, 2; 204; 377, 10

scheidung kommt nur Verworrenheit zustande; jeder von ihnen entspricht einer anderen Form der ethischen Idee und bezeichnet als oberster seiner Art das Sittliche überhaupt, insofern es sich auf jene Form bezieht (a). Mit der Reduktion auf die Formel des höchsten Gutes hat die Ethik ihre Aufgabe gelöst (h). In der Darstellung des höchsten Gutes gewinnt gerade die Form starkes Gewicht. Die Darstellung des Sittlichen als höchsten Gutes ist parallel der Darstellung der Natur als Totalität der Formen (c). In der Lehre vom höchsten Gut nimmt die Form noch einen breiteren Raum ein als in Tugendlehre und Pflichtenlehre. Das höchste Gut entspricht der Physik als Ausdruck des Systems der Formen, die Tugendlehre als Ausdruck des Systems der lebendigen Kräfte, die Pflichtenlehre als Ausdruck des Systems der Bewegungen (d).

Die Kritik am Formalen wäre nur dann angebracht, wenn das Formale gleichbedeutend wäre mit Leere (e). Leere ist aber keineswegs Kennzeichen des Formalen (f). Form ist Gestalt. Es gibt keine leere Gestalt. Die Grenze ist nicht vor der Realität (g). Eine Formel wäre nur dann leer, wenn in der Ethik nichts danach ausgeführt ist (h). Die Übereinstimmung von Formeln macht es aber gerade möglich, auf sie das Reale zu gründen (i). Inhalt und Form stehen in einem so genauen Zusammenhang, daß die Vollkommenheit der Gestalt allemal Bürgschaft leistet für die Gleichartigkeit und Vollständigkeit des Inhalts (k). Veränderungen der ethischen Form bleiben nicht ohne

---

(a) I 128 ff

(b) I 313

(c) II 258, 102

(d) II 557; 509, 115

(e) vgl. I 159; II 87; Scheler, Form. 15

(f) Die Form gleicht keineswegs einem leeren Topf, in den bald dieser, bald jener Inhalt kommt.

(g) I 198 f; vgl. II 533, 50 und S. 58 dieser Arbeit.

(h) I 300

(i) I 315

(k) I 254



### Einwirkung auf den Inhalt.

Wenn Schleiermacher den Formalismus Kants kritisiert, tut er das ebenfalls auf dem Boden eines Formalismus stehend. Für Schleiermacher ist formal das, mit dem auch das Materiale gesetzt ist. Einer Formel ist Inhalt zugewiesen (a). Das Formale bestimmt das Sachhaltige und den Gehalt. Zwischen dem formalen und materialen Teil der Ethik Kants sieht Schleiermacher einen Bruch. Das Materiale läßt sich bei Kant nicht aus dem Formalen herleiten, sondern muß anderswoher begründet und "eingeschlichen" werden. Die Kantischen Formeln von der Schicklichkeit zur Gesetzgebung, von der Behandlung der Menschheit als Zweck oder auch vom Reich der Zwecke bedürfen, um irgendeine Tugend oder Pflicht zu bestimmen, eines Bestimmungsgrundes, der außerhalb dieses Grundsatzes liegen würde (b). "Unversehens ... drängt sich damit die Empirie ... als zweiter wesentlicher Bestimmungsgrund ... in den Mittelpunkt" (c). Das Formale kann bei Kant das Materiale nicht konstituieren, sondern bestenfalls ein von woanders Gegebenes prüfen und beschränken.

### Anhang 3

#### Anhang 3: Die Umdeutung der Güter zu Werten (zu S. 12 Anm. a)

Gerda von Bredow versucht, Schleiermachers Güterlehre dadurch weiterzuführen, daß sie diese einer Wertanalyse unterzieht (d). Freilich kann es Gerda von Bredow nicht entgehen, daß Schleiermacher die Güter "natürlich" nicht als Werte bezeichnet. Wohl weiß sie, daß sich Schleiermachers Begriff des Guten recht erheblich von heutigen Wertbegriffen un-

---

(a) I 317

(b) I 100

(c) W. Weischedel, Recht und Ethik, S. 241. Aus dem bloßen kategorischen Imperativ ist keine sachhaltige Tugendlehre abzuleiten (a.a.O., S. 242).

(d) Gerda von Bredow, Wertanalysen zu Schleiermachers Güterethik, Ref. N. Hartmann; Korr. Ed. Spranger

terscheidet. Wohl beteuert sie, Schleiermacher keineswegs für die Wertethik in Anspruch nehmen zu wollen (a). Doch will sie eine Entscheidung darüber treffen, was bei Schleiermacher nur "historische Form" sei; sie beginnt seine Gedanken zu "entkleiden", ihnen das "Gewand" der Werttheorie anzulegen und das von Schleiermacher Geschaute in die "heutige Problemlage" einzusetzen. In Schleiermachers Güterlehre ließen sich eine Menge von Werten aufzeigen. Es gehe um die Auswertung der bei Schleiermacher gezeigten Phänomene. Daß Schleiermacher an entscheidender Stelle nicht von Werten spricht, soll damit erklärt sein, daß es zu seiner Zeit noch keine Werttheorie gegeben habe (b). Daß Schleiermacher gerade in seiner Frühzeit den Wert als einen philosophischen Begriff kannte, wird verschwiegen (c). Es kann nicht verborgen bleiben, daß, wo von Bredow Schleiermacher analysiert, sie nicht eigentlich Wertanalysen treibt, und daß sie, wo sie wertet, lediglich popularisiert (d). Der Zusatz von Wertprädikaten vermag nicht im mindesten einen neuen Aufschluß zu geben über das Sein der Güter (e).

(a) S. 6. 28. 8. 7

(b) S. 6

(c) Vgl. die Abhandlung "Über den Wert des Lebens" (Denkmale, S. 46 ff), die Predigt über das Thema: "Daß Vorzüge des Geistes ohne sittliche Gesinnungen keinen Wert haben" (22. Juni 1800; Predigten, Band I, S. 50 ff). Das Wort "Wert" findet sich u.a.: I 23. 34. 143. 152. 159. 175. 211. 219. 266. 299. 321. 326. 334. 345. 337. 483; II 84; 108; 225; 237; 269, 37; 312, 216; 335, 91; 584, 45; 615, 22; 631, 50; Dial. 298; 300; 303 f; CS 635; Reden IV 26; Chr. Gl. 1, § 130, 2, S. 288. Beachte Schleiermachers Kritik des Anspruchs auf eigenen moralischen Wert bei Kant I 210 ff.

(d) z.B. S. 24 unten, S. 42

(e) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 99. Fraglich erscheint allerdings, ob ein Gut wirklich dadurch entsteht, daß ein zunächst nur materielles Ding durch nicht quantifizierbare Wertprädikate zu einem Gut gestempelt wird, wie Heidegger meint. Das Problem, wieweit beim Sein der Güter die Seinsart purer Vorhandenheit vorausgesetzt werden muß, kann hier nicht erörtert werden. Es soll nur angemerkt werden, daß auch Schleiermacher den Begriff des "Vorhandenen" zu benutzen versteht, um zu sagen, was sittliches Sein nicht ist (z.B. I 257; 300; Chr. Gl. 1, § 129, 2, S. 273). Schleiermacher taucht an Kant das Ausgehen vom Vorhandenen. "Wie wenn einer, der nach dem Fundament eines Gebäudes gefragt wird, die Zwischenwände aufzeigt, welche die Gemächer voneinander absondern, begnügt er sich mit der Einteilung des Vorhandenen" (I 22). Zum Abzug der Werte aus der Ontologie des Vorhandenen Sein und Zeit, S. 286



Von Bredow sucht den sachlichen und den Wertzusammenhang, Sachverhalt und Wertverbindung, die sachlichen Bestimmungen des Wirklichkeitsbereiches und die sittlichen Forderungen, Sach- und Wertsphäre zu unterscheiden. Es ergibt sich dabei für sie die Frage, ob nicht Schleiermacher gegen die moderne Werttheorie recht behält, wenn er im Begriff des Guten wenigstens eine Einheit setzt (a). Gerda von Bredow bezieht die Ethik - anders als Schleiermacher - nicht auf die Welt, sondern auf die Werte, die der Welt in bestimmtem Sinne gegenüberstehen sollen und das, obwohl sie erkannt hat, daß Schleiermacher die ethische Idee nicht in ein Jenseits verbannt, sondern zum schöpferischen Weltprinzip macht (b). Für Gerda von Bredow wird die Welt nach Werten gewogen (c). Sie kommt auf Situationen zu sprechen, denen der Mensch in der Welt begegnet und deren Ansprüchen er sich zu stellen hat. Unter Situation versteht sie einen allgemeinen Beziehungsbereich von Person und Welt (d). Die Situation des Menschen wird als seine Welt begriffen. Gerda von Bredow sieht sich in dem Dilemma, ob den Werten einer "Hinterwelt" oder einer Situation ein fordernder Charakter zuzuschreiben ist. Sie entschließt sich zu behaupten, es bliebe hier belanglos, wer die ethische Forderung schließlich stellt (e).

Gerda von Bredow weiß, daß eine Wertforderung an sich leer bleibt, wenn ihr kein Bereich zugeordnet wird, in dem sie gilt. Was z.B. Gerechtigkeit ist, weiß nicht, der keine Ahnung hat, wo es um Gerechtigkeit geht (f). Nicht mit dem Wert, sondern mit dem Sein ist das Wo geklärt. Nur mit einem Gut ist der Ort innerhalb des höchsten Gutes angegeben (g).

---

(a) S. 39. 43. 30 f

(b) S. 38

(c) vgl. M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, S. 51

(d) S. 3

(e) S. 41; vgl. S. 45. 52 f

(f) S. 37

(g) vgl. Schleiermacher I 480

Ein Wert ist ortlos; denn ein Wert ist nirgends, sofern er irgendwo außerhalb der Welt ist.

Natürlich weiß auch Gerda von Bredow, daß ihre Differenzierung nach Werten nicht ausschließlich als Verschiedenheit im Bewerten und Einschätzen zu deuten ist. Die verschiedenen Werte seien auch sachlich zu unterscheiden und nach Realverhältnissen und Gegenstandsbereichen differenziert, innerhalb derer das menschliche Verhalten spielt (a) Verbunden seien die Güter bei Schleiermacher gemäß der Einheit ihres zugehörigen Lebensgebietes und Raumes (b). Daß in mehreren Situationen die gleiche Tugend und in einer Situation verschiedene Tugenden wirksam sein können, soll es aber schon rechtfertigen, die Werte gegenüber den Gütern selbständig zu machen (c). Was Gerda von Bredow dann über die "Wertverbindungen" schreibt, wiederholt lediglich die Beobachtung Schleiermachers, daß jede Sphäre des höchsten Gutes aller Tugenden bedarf und daß innerlich angesehen alle Tugenden sind, wo eine ist (d).

Für den Begriff des Gutes hat Gerda von Bredow keine Verwendung. Sie spricht zwar von einem Güterwert; doch bedeutet dieses Wort eine Subjektivierung. Güterwerte sollen sich danach bemessen, wie sie jemandem zugute kommen, was einer davon hat (e). Obwohl Gerda von Bredow merkt, daß ihre Begriffe von Güterwert und sittlichem Wert in Schleiermachers Gedankengänge nicht ohne weiteres hinein passen, gibt sie den Effekt der Vernunfttätigkeit bei Schleiermacher als Güterwert aus (f).

Wie überflüssig es ist, den Gütern noch irgendwelche Werte "anzuhängen", wird deutlich an Gerda von Bredows Auffassung von der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft soll sittliche Werte tragen. Gleichzeitig räumt Gerda von Bredow ein, es seien hier nicht zwei Forderungen (nämlich 1. nach der Gemeinschaft und 2. <sup>nach</sup>

---

(a) S. 2. 14. 26. 52

(b) S. 6

(c) S. 39

(d) Schleiermacher II 376, 8; 379, 21; I 460

(e) S. 1

(f) S. 18



den sittlichen Werten) miteinander verkoppelt; es gäbe keine wirkliche Gemeinschaft, die nicht sittlich wertvoll wäre. Es sei unnütz, nach der Gemeinschaft auch noch ihren Wert zu fordern. Wirkliche Gemeinschaft, Gemeinschaft, die Gemeinschaft ist, ist nicht weniger als eine wertvolle Gemeinschaft. Wenn Gerda von Bredow meint, ein unsachlicher Zuhörer sei in Wirklichkeit überhaupt nicht Zuhörer, mißt sie nicht an Werten, sondern am Sein selbst (a).

Der Versuch Gerda von Bredows, Schleiermacher von der Wertphilosophie her zu verstehen, ist nicht der einzige dieser Art. Gerda von Bredow kann sich auf N. Hartmann berufen, den Referenten ihrer Dissertation. N. Hartmann erkennt zwar an, daß der eigentliche Wertbegriff bei Schleiermacher fehlt; doch sei Schleiermachers Güterlehre im Grunde Wertlehre. Schleiermacher verstehe unter Gütern annähernd das, was wir heute als ethische Werte bezeichnen (b). - Metzger parallelisiert seine Einteilung in individuelle, interindividuelle und überindividuelle Werte mit der Schleiermacherschen Dreiteilung nach Tugenden, Pflichten und Gütern. Metzger kann sich eine wertfreie Ethik nur ganz formal oder dogmatisch-normativ vorstellen. Er unterlegt bei Schleiermacher die Voraussetzungen der Wertphilosophie. Sein Versuch, die Schleiermachersche Ethik als allgemeine Wertlehre oder Axiologie zu verstehen, scheitert schon daran, daß Schleiermacher "von vorn" konstruiert. Wir sahen bereits, daß es bei Schleiermacher außer dem Menschen kein "Axiom" gibt (c). Metzgers Koordination des seinstheoretischen und des werttheoretischen Gesichtspunktes kann nachträglich nicht ungeschehen machen, daß beide ganz willkürlich gewonnen sind.

Schleiermacher war nichts daran gelegen, den Wertbegriff den Wirtschaftswissenschaften zu entreißen. Wert und Geld werden nicht abgehoben wie bei Metzger (d). Das Geld "muß einen absoluten Wert für alle haben"; das Geld ist als Ware identisch mit dem Wert des verwendeten Metalls (e). Die Beteuerungen,

---

(a) S. 19 und S. 49

(b) Philosophie, S. 266; vgl. Nagel, S. 14. 21 ff. 30

(c) vgl. S. 108 dieser Arbeit. Bei Metzger S. 5. 19. 3. 2.

(d) S. 215 Anm. 4

(e) vgl. Schl. II 114; vgl. 615

der Wert sei über allen Preis erhaben, finden sich bei Kant (a). Während Kant seine ökonomische Betrachtungsweise innerhalb der Ethik abwehren muß, hat für Schleiermacher der ökonomische Sprachgebrauch mit dem ethischen die größte Analogie, so daß er der Ethik füglich zur Erläuterung dienen kann. Während die Werttheorie den hoffnungslosen Versuch macht, die Werte anders denn ökonomisch zu verstehen, klärt Schleiermacher an der Ökonomie das Wesen der Güter (b).

#### Anhang 4

##### Anhang 4: Die Beschränkung der Kultur aufs Ökonomische (zu S. 18 Anm. b)

Es ist üblich geworden, Schleiermachers ethische Haltung als Kulturprotestantismus zu charakterisieren. A. Reble nennt die Schleiermachersche Ethik Kulturphilosophie. Nach Jorgensen hätte die Kultur bei Schleiermacher der Ethik nicht nur ihr Material geliefert, sondern ganz eigentlich die Ethik geformt; die Kultur sei ohne Vorbehalt mit der Sittlichkeit gleichgesetzt (c). Von Ungern-Sternberg versteht das höchste Gut als Kultur in der Idee und nicht in der Zeit betrachtet (d).

Aber schon H. Stephan hält den Schleiermacherschen Kulturbegriff für "ungewöhnlich eng" (e). "Was ... den sachlichen Gehalt der Kultur anlangt, so ist festzuhalten, daß es sich in ihm nicht um die weite Fassung handelt, die wir ihr heute geben, sondern um einen eingeschränkten, im wesentlichen prak-

- 
- (a) Grundlegung 60 (434); 50 (426); Metaphysik der Sitten 105 (288); 285 (434 f); 287 (436). Immerhin sagt Kant, der Preis sei das öffentliche Urteil über den Wert einer Sache (Metaphysik der Sitten 105 (288)). Es ist nicht einzusehen, warum der Wert sittlicher sein soll als der Preis.
  - (b) Schleiermacher hat keine Scheu, die einzelnen Örter des Nationalreichtums, Grundstücke, Bergwerke, zum Erwerb bestimmte Gebäude Güter zu nennen (I 455 f).
  - (c) S. 119
  - (d) Freiheit und Wirklichkeit, S. 380; vgl. Wobbermin: Luther, Kant, Schleiermacher, S. 115
  - (e) Schleiermachers politische Ethik, S. 336



tischen Gehalt, um die Wirtschaft, die Bildung der ihr dienenden menschlichen Fähigkeiten und die damit zusammenhängende Sitte" (a). Gewiß ist es typisch für die Neuzeit, das menschliche Handeln als Kultur aufzufassen und zu vollziehen (b). An Schleiermachers frühen Arbeiten wird deutlich, daß ihm die Versuchung wohl vertraut ist, das menschliche Handeln unter der Idee der Kultur zu begreifen. Schleiermacher ist sich durchaus dessen bewußt, was er tut, wenn er dem Begriff der Kultur seine ganze Weite und seinen angeblichen Reichtum nimmt. Kultur betreibt nicht etwa der Künstler, sondern der ökonomische Mensch. Wer mehr haben will als eine Ökonomie, muß wissen, daß er etwas anderen entbehrt als der Kultur. Die Kunst findet ihre Rechtfertigung nicht von einer Kulturphilosophie her. Kunst, die nur sogenannte Kultur bilden will, ist keine Kunst. Die Kunst kann sich als Kultur genau so wenig begreifen wie als Religion. Doch versteht sich, daß eine Kunst, die sich nicht mehr als Kultur ausgibt, damit auch ein neues Verhältnis zum Religiösen gewinnt. Der Kulturprotestantismus scheint von daher erst eine nachträgliche Erfindung derer zu sein, die Glaube und Welt nicht zusammenzubringen wissen. Ob man mit dem Kulturprotestantismus Glauben und (im engeren Sinne) darstellendes Handeln verwässert, oder ob man mit seinen Gegnern die "Kultur" einem verdrehten Selbstverständnis und den Glauben einem faden Mißgung überläßt, ist von gleichem Übel.

## Anhang 5

Anhang 5: Zur Schleiermacher-Kritik Jorgensens  
(zu S. 18 Anm. f)

Die Vorrangigkeit der Güterlehre bei Schleiermacher will Jorgensen dadurch erklärt haben, diese "etwas andere Auffassung" stamme aus einer frühen Periode in Schleiermachers ethischem Denken (c). Schleiermacher könne in seinen frühesten

---

(a) R. Heinze, S. 56; vgl. II 262, 24

(b) M. Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, Holzwege, S. 69. 94

(c) S. 76 Anm. 596

ethischen Gedanken sagen, daß die Güterlehre das Wichtigste sei, und daß es immer gelte, das höchste Gut zuerst aufzustellen, im Gegensatz zu seinem späteren Standpunkt, daß die drei Gesichtspunkte für die Ethik gleichwertig seien (a). Derartige Datierungsversuche Jorgensens sind unstimmig (b).

Seine Spielerei mit den Begriffen Einheit und Dualität wiederholt Jorgensen mit einer Ausdauer, die ermüdend wirkt. Er ist durch dieses Schema, von dem auch Schleiermacher nach "gewohnter Manier" "bis zur Trivialität" Gebrauch machen soll, so geblödet, daß er den Sinn und Reichtum der Schleiermacherschen Gedanken aus den Augen verliert (c). Die Ethik Schleiermachers sei unproblematisch, schematisch und unrealistisch; sie lande in einer unfruchtbaren Allgemeinheit; verfehle die Empirie und offenbare einen vollständigen Mangel an wirklichem Existenzverständnis (d). Der Idealbegriff der sogenannten Kultur werde fast nirgends in Relation gesetzt zu der empirisch-soziologischen Größe (e).

Jorgensen fürchtet, daß schon Schleiermachers eminenter Kontakt mit dem wirklichen Leben seine abwegigen Deutungen widerlegen könnte (f). Er sucht Rettung bei der Behauptung, Schleiermacher habe nur darum ein ethisch handelnder Mensch sein können, weil er gottlob ein schlechter, nämlich inkonse-

---

(a) S. 83

(b) Jorgensen schreibt selbst an anderer Stelle, in der Kritik der bisherigen Sittenlehre (also einer verhältnismäßig frühen Schrift Schleiermachers) sei die Ordnung der drei ethischen Formen gleichgültig (S. 58). Das gilt besonders vom Anfang der Schrift (vgl. I 73. 128. 130; anders schon I 150 unten; 176 oben; 316 Mitte; 304 oben).

(c) S. 80. 84. 103 f. 41. 64 ff. 131. 180. 189 - 105. 180

(d) S. 19. 48. 82. 137. 139. 141. 156; Paulsen bei Fritzsche, Theologie als positive Wissenschaft, S. 206

(e) S. 120

(f) S. 83. 19. 103



quenter Wissenschaftler gewesen sei (a). Dabei will Schleiermacher kein einseitig Gebildeter sein und sich in seine Wissenschaft einkerkern wie in ein Schneckenhaus (b). Aus der Trennung zwischen Wissenschaft und Leben macht er Fichte einen Vorwurf (c). Es gibt ein Drittes neben dem leeren Grübeln und dem Zurückfallen ins Empirisieren (d). Die Ethik ist für das Handeln von Nutzen, wie - um einen Vergleich heranzuziehen - das Schwimmen vor allem angebracht ist für die, die auf dem Wasser ihr Leben führen, und weniger für die andern, die auf dem Festland lebend nur zum Scherz und anständiger Leibesübung wegen ins Wasser tauchen (e). Auf die Verbindungen, die von Schleiermachers Ethik zur empirischen Wissenschaft führen, kann hier nicht eingegangen werden (f). Schon Schleiermachers Arbeit in der Akademie der Wissenschaften sollte Jorgensen zu denken geben. Nach G. Jellinek war Schleiermacher der erste, der eine Physiologie der Staaten gefordert hat, die den realen Staatenbildungsprozeß erkennen läßt (g).

Jorgensen ist vor allem an der Logik interessiert (h). Er benutzt den Gesichtspunkt Differenz - Nichtdifferenz und meint dann, feststellen zu müssen, "daß das, was Schleiermacher will,

---

(a) S. 83. 11; vgl. Karl Barth, Protestantische Theologie, S. 385

(b) Denkmale, S. 130

(c) bei von Ungern-Sternberg, Freiheit und Wirklichkeit, S. 115

(d) II 352, 169

(e) I 450

(f) vgl. aber schon II 252, 57 - 61; 505, 92 - 506. 96

(g) S. 61 Anm. 3

(h) Jorgensen will prüfen, was von einer logischen Betrachtung aus als relativ nützlich angesehen werden kann. J. sucht nach logischen Möglichkeiten, wie Schleiermachers Auffassung der Gnade zu begreifen sei. Er meint, die vielen logischen Ungenauigkeiten in Schleiermachers Gedanken seien unmöglich zu übersehen. Jorgensen vermißt bei Schleiermacher eine logische Vermittlung und vollgültige logische Argumente. Für das Schleiermachersche Denken sei eine Doppelheit charakteristisch, die unlogisch sei. Ein Gegensatz drücke das logische Verhältnis A-Nicht-A aus (S. 107. 210 Anm. 133. 187. 189. 38. 157. 163, vgl. 149)

von einem logischen Gesichtspunkt aus unmöglich ist. Logisch kann ein 'sowohl - als auch' nicht gedacht werden, sondern hier muß ein 'entweder - oder' gelten" (a). Für Schleiermacher hingegen findet die Ethik ihre Begründung in der Dialektik. Die formale Logik sei unfähig, zu der Lösung des Streites, der in der Dialektik zu verhandeln ist, beizutragen (b). Das Verdrängen der Dialektik durch die Logik beruhe vielleicht auf dem Aufhören der dialogischen Methode (c).

Für Jorgensen unterscheiden sich Güterlehre auf der einen und Tugend- und Pflichtenlehre auf der anderen Seite wie Monismus und Dualismus (d). Die Güterlehre soll auf eine Ganzheit aufgebaut sein; Tugendlehre und Pflichtenlehre auf die Einzelwesen. Jorgensen zieht aus dieser Beobachtung den Schluß,

---

(a) S. 80

(b) z.B. Dial. 35

(c) I 397 Anm. Das Dialogische wird in allem, was religiös ist, angetroffen (Reden IV 179). Insofern ist das religiöse das dialektische Moment (II 312 Zus. 3; 315, 229). Nicht authentische Schrifterklärung, sondern aus der Glaubensgewißheit stammende Bereitwilligkeit, sich auf Diskussionen über die Schrift einzulassen, ist das Charakteristikum reformatorischen Handelns (CS 214 f). In der schönsten Zeit des Griechischen war Philosophieren *διαλέγεσθαι* (II 164). "Sind einmal alle Zweifel gelöst und ist die Wahrheit erreicht, so ist die Sprache 'vollkommen sich selbst gleich', 'fest' und 'absolut identisch geworden für alle, die sie reden' (Ausgabe Jonas. Beilage E (1831) S. 480/81). Aber niemand redet sie dann auch mehr, weil im absolut Selbstverständlichen das Sichverständigen überholt ist. Im 'Identischwerden' der Sprache liegt ihre Euthanasie und zugleich das Ende des Menschseins. Denn menschliche Existenz gründet im Gespräch ... Nur im Mit-einandersprechen über etwas ist die Möglichkeit des Zueinanderkommens offen. So hat Heidegger das Hölderlin-Wort 'Seit ein Gespräch wir sind -' gedeutet ... In dem gleichen Grunde wurzelt Schleiermachers Kunstlehre des Gesprächs, die was immer auch im einzelnen beanstandet werden mag, von einer so erhabenen Größe des Entwurfs, von einer so staunenswerten Zielsicherheit in der Entfaltung ist, daß ich sie dem Größten gleichsetze, was auf dem Felde abendländischer Geistigkeit geschaffen wurde" (Odebrechts Einleitung zu Schleiermachers Dialektik, S. X f; vgl. von Oppen, S. 184 f).

(d) S. 82 f



Tugendlehre und Pflichtenlehre ließen sich aus Schleiermachers System der "Ganzheit" nicht verstehen; nur die Güterlehre sei ihm konform. An anderer Stelle sagt Jorgensen anderes. Auf S. 58 heißt es: Die Idee des höchsten Gutes, des Weisen (der Tugend) und des Gesetzes (der Pflicht) entstehen aus der obersten ethischen Idee der Ganzheit. Auf S. 180 lesen wir: Die ethische Betrachtung beschreibt die Wirksamkeit des Ganzen durch das Einzelne. Eine Seite vorher zitiert Jorgensen eine bislang übersehene Stelle aus der Christlichen Sitte: "Jedes Gefühl ist das unmittelbare Zusammensein des einzelnen und ganzen. Es setzt also auf der einen Seite eine Bestimmtheit des ganzen voraus und endigt auf der anderen in einer Handlung des einzelnen, weil keine Einwirkung ohne Rückwirkung ist". Auf S. 184 finden wir zugegeben, die Christliche Sitte beschreibe als höchstes Gut das Reich Gottes und habe deutliche Relationen zur Tugendlehre und Pflichtenlehre (a).

Jorgensen meint, mit dem "Gegensatzdenken" des Paulus gegen die Identitätsphilosophie ins Feld ziehen zu können. Er ist z.B. der Auffassung, der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch ließe sich theologisch nicht überbrücken. Daß Paulus von dem Menschen nicht nur redet als einem Auseinander von  $\sigma\alpha\rho\kappa$  und  $\piνευμα$ , sondern auch als von einem  $\sigma\omegaμα$ , wird ignoriert, desgleichen der Begriff  $\sigma\omegaμα πνευματικόν$ , den Paulus gegen die Gnostiker aufgestellt hat (1 Kor 6,15; 13,3; 9,27; 7,4; Phil 1,20; R 12,1; 6,12 f; 1 Kor 15,44 (b)). Abgesehen davon sagt Jorgensen selbst, daß Schleiermacher in der Christlichen Sitte einen Gegensatz zwischen Fleisch und Geist feststellt (c). Jorgensen erweist sich damit als ein überaus fauler Kritiker. Er trägt an Schleiermachers Ethik kaum einen neuen Gesichtspunkt heran, sondern entlehnt das Wesentliche, was er gegen Schleiermacher sagen möchte, von Schleiermacher selbst (d).

---

(a) Über das Reich Gottes als höchstes Gut vgl. Anhang 35 auf S. 232 dieser Arbeit !

(b) Zu Jorgensen, S. 80 Anm. 79

(c) S. 104

(d) Vgl. S. 159 dieser Arbeit !

Mit Identitätsphilosophie ist etwas anderes gemeint als unwissenschaftliche Friedliebe und Einigungssucht. "Zu vergleichen ist die Sache, als ob etwa einige sich stritten, welches wohl die Bahn der Weltkörper wäre, Kreis oder Ellipse, und wenn es nicht zum Ende gedeihen wollte, dann endlich die letzteren sprächen unter sich und zu den ersten, daß es gar nicht der Mühe wert wäre, den Streit fortzusetzen, denn der Kreis ließe sich vollkommen als eine Ellipse betrachten, und so man die Brennpunkte zusammenrückte, würden ja alle Ellipsen Kreise. Wenn nun aber jene nichts wüßten von den Brennpunkten, auch sich bis zu der Idee einer Funktion niemals erhoben hätten; so wären doch weder beide Parteien einig, noch weniger aber die Sache selbst wirklich auf eine solche Art dieselbe" (a). Der Schleiermacherschen Identitätsphilosophie "klebt" nicht jenes irenische Bestreben an, "welches allen Streit über die Prinzipien zu vermeiden sucht und am liebsten behauptet, er beruhe immer nur auf Mißverständnis, wohlverstanden aber sei alles einig" (b).

## Anhang 6

Anhang 6: Das Zweck-Mittel-Schema in der Ethik  
(zu S. 29 Anm. f)

Was Mittel ist, gehört der Sittlichkeit als Bestandteil nicht notwendig an, da es bei vollendeter Sittlichkeit kann wieder aufgegeben werden (c). In der Ethik wäre es unstatthaft, etwas als Mittel zu setzen (d). In der Ethik kann es keine Mittel geben. Jedes Handeln soll etwas für sich sein, oder es darf auch als Mittel nicht

---

(a) I 50 f

(b) I 336

(c) I 267; vgl. I 185

(d) I 305



sein (a). Jede Handlung hat einen Anspruch für sich und um ihrer selbst willen verrichtet und also auch so beurteilt zu werden (b). Nur das ethisch an sich Unbedeutende und Unbestimmte darf sein ein Mittel für ein anderes (c). Im höchsten Gut ist jeder verwirrende Gegensatz von Mittel und Zweck aufgehoben (d). "Daß doch diejenigen, ... denen doch am Ende auch Sittlichkeit und Recht um eines andern Vorteils willen da sind, daß sie doch lieber selbst untergehen möchten in diesem ewigen Kreislaufe eines allgemeinen Nutzens ... Was nur um eines außer ihm liegenden Vorteils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl not tun, aber es ist nicht in sich notwendig" (e). Der Sinn will erschauen, was und wie etwas für sich ist; es ist unverständlich, nur nach dem Woher und Wozu zu fragen und sich darum herumzudrehen (f). Was selbst im Zweck liegt und ein Teil desselben ist, ist nicht eigentlich Mittel (g). Wo das Mittel in und mit dem Zweck selbst gewollt wird und Zweck und Mittel gänzlich zusammenfallen (h), kann ein Zweck-Mittel-Schema nichts klären.

## Anhang 7

Anhang 7: Schelers Behauptung einer Unabhängigkeit der Werte von ihren Trägern  
(zu S. 47 Anm. c)

Scheler behauptet eine Unabhängigkeit der Werte von ihren Trägern (i). Scheler versteht die Werte nicht als das Tragende, sondern als etwas, das selbst getragen werden muß.

---

(a) II 36

(b) I 79

(c) I 80

(d) I 459

(e) Reden IV 25 f

(f) Reden IV 94

(g) Kurze Darstellung § 263

(h) Kurze Darstellung § 263

(i) Form. 38; 40 f; 43; 46; 102; 108; 117; 120; 274 f; anders 21

Es ist aufschlußreich zu sehen, wer wen trägt und wer wen "hat". Wie man von dem unabhängig sein kann, was einen trägt und hält, ist schwer zu verstehen. Stürzen die Werte nicht ins Bodenlose, wenn sie nichts mehr trägt? Warum müssen die Werte getragen werden, wenn sie zu schweben vermögen? Wo blieben die Werte abgesehen von den Gütern? Gewiß möchte Scheler mit den Werten die Güter weniger beschweren als vervollkommen. Scheler würde vielleicht die Werte weniger einer Last vergleichen als einem Kostüm, das bald von dieser, bald von jener Person getragen wird oder ungetragen im Schrank des Werthimmels hängt. Doch wie kann Scheler dann voraussetzen, keine Verbindung von Gut und Wert sei "zufällig" (a)? Wenn ein Gut nicht jeden beliebigen Wert tragen kann (wenn - um im Bilde zu bleiben - nicht jeder Person jedes Kleid paßt), muß im Sein des Gutes schon bestimmt und beschlossen sein, welches Werten ihm entspricht. Werte können nicht in der Existenz und durch die Existenz verwirklicht werden, "wenn es keine ontologische Partizipation der Werte an der Existenz gibt, sondern ein unüberbrückbarer Abgrund zwischen ihnen liegt". "Wie kann ein von jenseits der Existenz kommendes Gebot irgendeinen Einfluß auf die Existenz haben? ... wie können Gebote, die von jenseits der Existenz kommen, verpflichtenden Charakter für existierende Wesen haben, zu deren Sein sie keine essentielle Beziehung haben?" (b).

Für Scheler sind Werte ohne das Gegenwärtigsein ihres Trägers klar erfaßbar. Scheler führt Beispiele an, nach denen der Wert einer "Sache" bereits sehr klar und evident gegeben sein soll, ohne daß uns die Träger dieses Wertes gegeben und bekannt sind. So würden wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk längst als "schön", als "häßlich", als "vornehm"

---

(a) Form. 43; 105 f

(b) P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 76 f



oder "gemein" erfassen, ohne im Entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt (a). Scheler verwechselt hier intuitives Erfassen mit dem Werten und analysierendes Erklären mit wertfreier Erkenntnis. Scheler scheint zu meinen, die Abhebung des intuitiven Verstehens vom empirischen Begreifen sei ein Werk des Wertens. Erfahre ich nicht die Landschaft selbst, wenn ich ihre Schönheit bestaune? Läßt sich da noch sagen, daß ich nicht die Landschaft bewundere, sondern ihre Schönheit, die mir klar oder dunkel aufblitzt? (b). Lasse ich mich nicht auf die Landschaft ein, wenn ich mich auf ihre Schönheit als das zwischen ihr und mir "Waltende" einlasse? Was Scheler hier meint, ist nicht ein Wert, sondern der Einlaß des Seins als Ereignis (c).

Scheler bestreitet die Identität von Gütern und Werten, die er andererseits wieder voraussetzen muß. Für die Güter sei wesentlich, daß hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern daß sie gleichsam völlig durchdrungen sind von Wert (d). Wie kann das ineinander Verwobene sauber voneinander sich lösen, wenn ein Wert wieder gen Himmel fahren muß? Für Scheler können sich Wertträger in ihrem Wert ändern, ohne daß sich ihr Wert ändert (e). Scheler meint eine Veränderung dessen leugnen zu können, in dem sich ein Wertträger ändert.

Scheler verfolgt ein berechtigtes Anliegen, wenn er die Bestimmung des Guten nicht dem Gutdünken einer privaten oder öffentlichen Subjektivität überlassen möchte. Gewiß, der Wert der Freundschaft wird nicht angefochten dadurch, daß sich mein Freund als falsch erweist. Nur ist zu bedenken, daß ein Freund, der mich verrät, kein Freund ist, dem nur der Wert fehlt, sondern ein Mensch, der nicht mein wirklicher Freund ist. Ein enttäuschter "Freund" hat kein Recht, an der Freundschaft zu verzweifeln, und zwar deshalb nicht, weil er

---

(a) Form. 40; 210 f; vgl. Vom Wesen der Philosophie, S. 82

(b) Form. 188; 262

(c) E. Fuchs, II, S. 425

(d) Form. 44

(e) Form. 41

ja keine Erfahrung mit einem Freund hat. Ihm fehlt nicht der Wert der Freundschaft (wie Scheler glauben machen möchte), sondern die Freundschaft selbst. Wo ein Wert entschwindet, bleibt kein wertloses Nur-Sein zurück, sondern war überhaupt kein Sein. Andererseits werden Enttäuschungen überwunden, wo Freundschaft ist. Wo ein Sein ist, bleibt das Sein, was es ist, selbst wenn ein "Wert" entgleitet. Wo ein Sein ist, werden Freundschaften durch Prüfungen eher noch vertieft und befestigt. Eine wertlose Freundschaft ist nur dann ein Übel, wenn sie keine Freundschaft ist. Wirkliche Freundschaft hingegen ist ein Gut (a), unabhängig davon, ob sie positiv oder negativ gewertet wird. Wirkliche Freunde werten sich nicht, sondern nehmen bei aller kritischen Wachheit sich so, wie sie sind. Wirkliche Freundschaft macht es möglich und kann es sich leisten, den andern als den zu nehmen, der er ist. Ein Freund trägt die Schwächen des andern, ohne aus diesen einen Unwert zu machen. Ein Kind, das seine guten Freunde (z.B. seine Eltern) werten wollte, erhöhe sich <sup>in</sup> eine Distanz, die ihm nicht zukommt (b).

Es ist unerfindlich, was man sich unter dem Wert der Freundschaft denken soll. Was soll hier Wert und was Wertträger sein? Wie läßt sich neben dem Wert noch ein Wertträger und neben dem Wertträger noch ein Wert ausfindig machen? Wenn die Freundschaft Wertträger sein soll, was soll sie da tragen außer sich selbst? Wenn sie aber selbst ein Wert sein soll, erhebt sich die Frage, wessen Wert sie denn darstellen soll. Etwa einer wohlweislich rein formal bestimmten "zwischenmenschlichen Beziehung" (c)? In der Tat bedarf Scheler eines ethischen Formalismus. Nur vor diesem als Hintergrund kann es ihm gelingen, seine Werttheorie zu rechtfertigen.

Gegenüber der These Schelers, die Liebe habe einen Wert (d), wissen wir nicht, wie man hinter die Liebe zurückgehen

---

(a) vgl. Schl. I 181

(b) zu Form. 579. Scheler denkt nicht an den "wirklichen Vater", sondern an den Vater als "Gehalt der kindlich aufblickenden, liebenden, verehrenden (oder hassenden, abnegierenden) Intention" (Form. 577 Anm. 1)

(c) Über die Form als Träger von Werten vgl. Form. 122.

(d) Form. 236



könnte und was sich hinter ihr noch verbergen sollte. Ist sie nicht ethisch das Letzte ? Gewiß zielt die Liebe wesentlich auf den höchsten Wert des andern hin (a); doch tut das nicht die Liebe schlechthin, sondern nur eine ihrer Qualitäten, der Eros. Läßt die Liebe nicht mehr ins Sein treten, als daß sie zu einem angeblichen Sein Werte hinzufügt ? Schafft die Liebe nicht in erster Linie neues Sein ? Der Geliebte liebt das Selbst des andern, aber nicht dessen Wert. Wer Werte liebt und sucht, geht am andern vorbei. Die Schönheit des andern z.B. weist und führt auf sein Selbst. Sie ist als Wert nicht Ziel, sondern Weg. Es gibt Liebe, die diesen Weg nicht hat. Sie erkennt sich vielleicht schwerer als Liebe, vermag aber ebenfalls ans Ziel zu gelangen. Liebe zwischen den wertvollsten Menschen braucht die tiefste nicht zu sein. Der Sünder findet oft mehr Liebe als der Vollkommene. Die Liebe ist das "Brot der Armen". Sie nimmt auch Unwerte auf. Wären nur Werte zu bejahen, bedürfte es keiner Liebe. Was kümmert mich, wenn ich jemand liebe, dessen Wert ? Nur wo Mangel ist, ist auch Liebe möglich. Ein ungeliebter Mensch wäre kein wertloser Mensch; aber er hörte auf, Mensch zu sein. Die Frage: Was bin ich ? ist wesentlicher als die andere: Was bin ich wert ? Erfahrene Lieblosigkeit zehrt am Sein, nicht nur am Wert. Daß die Liebe zum Heil führt, heißt nicht, daß sie in erster Linie die Menschen wertvoller zu machen sucht. Die Liebe bringt vielmehr den Menschen dazu, sich selbst zu bejahen. Sie gibt dem Menschen nur insofern "Wert", als sie ihm Selbigkeit gibt. Daß man sich selbst bejaht, ist durchaus etwas anderes, als wenn man nur seine eigenen wertvollen Seiten bejaht. Unter der Liebe Gottes stehend nimmt der Mensch sich selbst an, auch seine Schuld, die dadurch, daß sie vergeben ist, keineswegs wertvoll geworden ist. Vor Gott bekennet sich der Mensch zu seiner Schuld, die der Vergangenheit angehört, und steht er zu ihr. Die Annahme des Selbst geht der Erkenntnis von Gnade und Sünde voraus.

---

(a) Form. 240; vgl. Probleme, S. 219, 181

Niemand kann wissen, was Sünde und Gnade ist, der nicht bei Gott und sich Annahme gefunden hat. Niemand weiß um Sünde und Gnade, der nicht bei sich ist und nicht weiß, wo er ist. Gegenüber der Alternative "Wert oder Unwert" ist die Liebe indifferent. Sie ist im Himmel und in der Hölle, bei der Stärke und Kraft des Menschen wie auch bei seiner Schwäche (Ps 139,8). Liebe verwandelt, indem sie das Unannehmliche annimmt (a). Unter der göttlichen Liebe ist der Mensch simul iustus et peccator, jenseits der unangemessenen Einteilung nach Wertgradigkeiten. Das Urteil Gottes wertet den Menschen nicht, sondern schafft ihn. Wo das Alte neu geworden ist, sind durch das Urteil Gottes alle Wertungen überholt.

Es geht nicht an, zwischen Liebe und Wohltun so zu trennen wie zwischen wertvollem und bloß sachlichem Tun (b). Ein Wohltun ohne Liebe ist kein Wohltun, und ein wahres Wohltun ist nicht ohne Liebe. Scheler tut so, als sei der Wert der Liebe nicht in der Welt des Handelns, so daß kein Tun Liebe nach sich ziehen könnte (das hieße für Scheler aus Häckerling Gold machen zu wollen). Doch neben der Weisheit "Beuge nur fleißig das Knie, dann wirst du fromm !" gibt es auch die andere: "Spring ins Wasser, dann lernst du das Schwimmen !" Der beste Weg, zur Liebesgesinnung zu gelangen, ist das Tun, das Lieben. Ohne ein Tun wäre die Liebe etwas Leeres. Daß das Lieben von der Liebe kommt, schließt nicht aus, daß das Lieben die Liebe weckt. Das Lieben duldet keine verschlafene Liebe. Das Lieben entdeckt Liebe, macht sie aber nicht. Liebe läßt sich nicht bewirken, wie Kant zu meinen scheint. Wer durch ein Tun zur Liebe kommt, dem geht auf, daß schon das Tun von der Liebe kam. Das Tun muß erst ans Ziel kommen, um seinen Ursprung zu erkennen. Insofern ist Ur-Sprung Sprung vom Anfänglichen hinweg (c). Wer im Anfänglichen bleibt und Liebe vor seinem Lieben sucht, wird nicht finden, was er sucht. Kant wäre gegenüber Scheler aber im Recht,

---

(a) P. Tillich, Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 175

(b) Form. 240 Anm. 3; anders Probleme, S. 260

(c) vgl. P. Tillich, Entscheidung, S. 18



wenn er das Lieben nicht über sich selbst reflektierend, sondern spontan sein läßt (a).

Unsere Überlegungen zeigen, wie schwer es ist, die Scheidung zwischen Werten und Wertträgern wirklich durchzuführen. Völlig unmöglich erscheint es, eine Unabhängigkeit beider zu behaupten. Wir meinen daher, gegen Scheler lediglich wiederholen zu müssen, was schon Schleiermacher gegen Kant gesagt hat (b).

### Anhang 8

Anhang 8: Zur Zulänglichkeit des Staates zur Hervorbringung des höchsten Gutes

(zu S. 52 Anm. d)

Es bedeutet einen Rückfall in die Antike, eine absolute Zulänglichkeit des politischen Handelns zur Hervorbringung des höchsten Gutes behaupten zu wollen (c). "Alle antike Staatsauffassung ist durch Jesus ein für allemal abgetan" (d). D. Nagel übersieht, daß Schleiermacher der antiken Philosophie insofern nicht zu folgen vermag, als sie den Staat das höchste Gut verwirklichen läßt (e). Der Ort des höchsten Gutes ist nicht eine beschränkte menschliche Gemeinschaft wie der platonische Staat (f). In der modernen Ethik gilt nicht mehr die faule Entschuldigung, die die nähere Bestimmung alles Wissens und Bildens dem Staat anheimstellt (g). Der Staat ist nicht mehr das alles

- 
- (a) Vgl. das Lutherzitat auf S. 80 dieser Arbeit: "Arbor bona ... bonos fructus ... sponte facit". Was spontan kommt, darüber wird nicht reflektiert. Der Glaube reflektiert ursprünglich nicht über sich selbst. Qui credunt vere, non credunt se credere (WA 30,2, S. 675,32 ff Hinweis durch Loofs, Die Rechtfertigung nach den Lutherischen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches, Theologische Studien und Kritiken, 1922, S. 307).
- (b) vgl. S. 47 dieser Arbeit !
- (c) Lehre vom Staat, S. 37; I 266. 292 f. 327. 329. 470; II 141; 95; 337, 97; 380, 25; 555, 121; Walz, S. 53; gegen Nagel, S. 18 und Stoltenberg, S. 106; vgl. auch W. Elliger, S. 3 ff
- (d) M. Scheler, Form. 516 Anm. 3; 562 Anm. 3
- (e) S. 17 f. 14; anders S. 29 f
- (f) I 470
- (g) I 292 f

in sich Begreifende (a). Jedoch verdient Beachtung, daß Schleiermacher den Staat nicht zu einer bloßen Kriminalanstalt oder zu einem Nachtwächter erniedrigt, wie das ein falsches Luther-tum und ein geschäftstüchtiger Liberalismus möchten (b). Ein rechter Staat wird nicht verheißen, sich entbehrlich zu machen, sondern sich als ein Maximum hinstellen (c). Dem Staat obliegt die politische Erziehung (d), die Wirtschaft, die Technik und das Recht.

## Anhang 9

Anhang 9: Über die unkritische Verwendung des populären Sprachgebrauchs in der Ethik

(zu S. 68 Anm. f)

Schleiermacher hegt zwar Bedenken, die ethischen Begriffe mit neuen und unerhörten Namen zu bezeichnen, da dadurch auf sie der Verdacht fallen könnte, als wären sie ganz und gar ersonnen (e). Doch macht eine neue Erkenntnis auch eine neue Sprache erforderlich. Nicht jede überkommene Sprache kann von der Wissenschaft verwandt werden. Sofern egoistische Beziehungen sich der Sprache bemächtigt haben, muß es dem gemeinen Sprachschatz an angemessenen Bezeichnungen für die zu gewinnende Erkenntnis fehlen (f). "So lange Erkennen produziert wird, muß also auch die Sprache produziert (nicht bloß gebraucht werden) ... so wie neue Ansichten entstehen, werden sie auch sprachbildend wirken" (g). "Die wahren produzierenden Philosophen haben sich nie an eine vorgefundene Terminologie gehalten" (h). Platon und Spinoza werden gelobt wegen ihrer kräftigen und durchgeführ-

(a) I 373; vgl. H. Stephan, Schleiermachers politische Ethik, S. 336

(b) II 337, 96

(c) II 470, 19; I 183; anders Schischkin, S. 40. 44. 359. Samson meint freilich, bei Schleiermacher solle der Staat in der Kirche aufgehen (S. 58. 32. 73; vgl. S. 75 Anm. 97 und W. Schultz, Vermächtnis von Ich und Wirklichkeit, S. 110). Ein solcher Gedanke ist Schleiermacher völlig fremd (Birkner, S. 154; II 361, 211).

(d) Nagel, S. 55. 59 - 68. 73. 76 f

(e) Schl. I 355

(f) vgl. II 394, 20



ten Polemik gegen die eingeführte ethische Sprache (a). Wissenschaftliche Erweiterungen des gemeinen Sprachgebrauchs sind noch keine wissenschaftlichen Erfindungen (b). Begriffe, die nicht durch die Ethik und in ihr entstanden, sondern nur aus dem Gebrauch des gemeinen Lebens in die Wissenschaft herübergenommen sind, können nicht in ihrem Geiste gebildet sein (c). Was auf diese Weise zustande kommt, ist nur ein "undurchdringlicher Haufen". Bei einem derartigen Verfahren bietet sich nur ein solch unübersichtliches Bild wie etwa in der Tugendlehre Schischkins (d). Schischkin sammelt, ohne Strukturen aufzuzeigen (e). Für Schleiermacher hingegen sind die im gemeinen Leben erzeugten

---

(g) II 355, 182

(h) II 165

(a) I 246

(b) Denkmale, S. 131. Die "Reden" mahnen, sich nicht durch gemeine Begriffe verführen zu lassen (bei P. Seifert, S. 177).

(c) I 235

(d) Schischkin führt folgende Tugenden auf: Kühnheit; Heldenmut; Heroismus; Mut; Standhaftigkeit; Beharrlichkeit; Hartnäckigkeit; die Bereitschaft und das Vermögen, jegliche Schwierigkeiten zu überwinden; tiefer Glaube an den Sieg der Sache Treue und Ergebenheit gegenüber den gesellschaftlichen Interessen; Ausdauer und Selbstbeherrschung; Zähigkeit bei der Erreichung des Zieles; selbstlose Hingabe an die Revolution; Selbstlosigkeit und die Fähigkeit, alles Persönliche dem großen Ziel unterzuordnen; leidenschaftliches Verlangen nach dem Sieg; soldatische Pflichttreue; Elastizität; Bereitschaft zur Selbstaufopferung; Uneigennützigkeit; heiliger Haß gegen Banalität und Dummheit, gegen Erniedrigung des Menschen und gegen soziale Ungerechtigkeit; Liebe zur Arbeit als einer Sache der Ehre und zum Wissen; eiserne Disziplin; Charakterfestigkeit; Ehrlichkeit und Schnelligkeit; Bescheidenheit und Schlichtheit; Selbstkritik; Einfachheit; politische Wachsamkeit; gegenseitige Höflichkeit; Fähigkeit, sich in der Gesellschaft zu benehmen; äußere Sauberkeit; Taktgefühl; Fähigkeit, auf die Zeit anderer Rücksicht zu nehmen; echte Liebe zum Kind; Sorge für die Familie; Ergebenheit gegenüber der sozialistischen Heimat und gegenüber der internationalen Solidarität; Liebe zur Heimat und Haß gegen ihre Feinde; Achtung der Menschenwürde; Sorge um den Menschen; Aufrichtigkeit in den Beziehungen zwischen den Menschen; Willensstärke; Festigkeit des Geistes; Fleiß; Wahrhaftigkeit; Rechtschaffenheit; Konsequenz sich selbst und anderen gegenüber; Mannhaftigkeit (S. 153. 164. 174. 176. 180 Anm. 1. 199. 207. 253. 87. 86. 79. 125. 129. 136. 147. 356. 256. 262. 360. 288. 292 ff. 301. 363. 365. 164. 314).

(e) Eine Kritik an einem derartigen Verfahren gibt Schischkin selbst mit der Feststellung, es genüge nicht, einfach die Merkmale des richtigen Verhaltens aufzuzählen; notwendig sei vielmehr ein sittliches System, dessen Zeichen Klarheit und Geschlossenheit ist (S. 113).

Ausdrücke immer schwankend; sie haben kein Recht, in eine wissenschaftliche Darstellung Eingang zu finden, wo ihre Einmischung notwendig Verwirrung anrichten muß (a).

Das Denken weiß, daß alles Philosophieren nichts tut, als die Sprache entwickeln (b). Eine Sprache, die sich nicht entwickeln ließe, wäre unvollkommen. "Eine Sprache ist in dem Maße unvollkommen, als sie keine individuelle Behandlung zuläßt" (c). "Eine Sprache, welche keine Eigentümlichkeit im Gebrauch und in der Kombination zuläßt, wie Pasilalie, wäre ein unsittliches Produkt" (d).

Es geht jedoch nicht an, Sprache bilden zu wollen, ohne auf sie gehört zu haben. Nicht der Mensch mit seinem Denken schafft die Sprache als Haus des Seins (e). Wer spricht, ist nicht eigentlich der Mensch, sondern die Sprache (f). Für Schleiermacher kann das Erkennen dem Sprechen nicht vorausgehen; in der Sprache liegt schon beschlossen, was es zu erkennen gibt. Jeder Mensch ist in der Gewalt der Sprache, die er redet, so daß sein ganzes Denken ein Erzeugnis dieser Sprache darstellt (g). Die Klagen über die Unzulänglichkeit der Sprache gehören nur in das Gebiet des eigentümlichen Erkennens. "Ein neues Erkennen erfordert allerdings auch einen neuen Ausdruck; allein er muß immer als in der Sprache schon liegend erscheinen, und das reine Erkennen und das Finden des Ausdrucks wird immer identisch sein" (h). Die Rede ist Erzeugnis der Sprache (i). Daß jemand sein Erkennen in die Sprache niederlegt, heißt, daß er es aus der Sprache empfängt (k). Insofern ist Sprache Bahn (l).

(a) Schl. I 353 f

(b) Schl. II 101

(c) II 469, 17

(d) II 475, 9

(e) G. Krüger, S. 156

(f) vgl. M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache S. 241 ff

(g) bei Reble, Kulturphilosophie, S. 201 f

(h) II 307, 191 f; vgl. CS 393

(i) bei Reble, Kulturphilosophie, S. 203 f

(k) vgl. II 309, 199

(l) W. v. Humboldt; bei E. Fuchs, II, S. 425. Mit seiner Forderung nach "Reinigung und Sichtung der Sprache" unter-



Anhang 10: Liebe - Macht - Gerechtigkeit bei Schleiermacher  
und bei Paul Tillich  
(zu S. 69 Anm. f)

In der Bestreitung einer Antinomie zwischen Liebe und Gerechtigkeit kann sich Paul Tillich auf Schleiermacher berufen. "Wie müssen wir uns hüten, die Liebe unseres himmlischen Vaters und die Gerechtigkeit des ewigen Gottes als zwei so einander entgegengesetzte Seiten seines Wesens anzusehen, daß die eine an sich zieht, was die andere von sich stößt" (a). Paul Tillich betont stärker die Liebe aus Gerechtigkeit, Schleiermacher die Gerechtigkeit aus Liebe. Paul Tillich fürchtet ungerechte Liebe. Für Schleiermacher sieht die Liebe weiter als die Gerechtigkeit. Wem Recht wird, dem gehen nur die Anfangsgründe der Liebe auf. In der Liebe ist die Gerechtigkeit kein letztes Ziel, sondern eine Selbstverständlichkeit. Liebe läßt sich nicht hervorbringen, nur weil es gerecht wäre, jemanden zu lieben. Für Paul Tillich tut die Liebe nicht mehr, als die Gerechtigkeit fordert. Das Verhältnis der Liebe zur Gerechtigkeit kann nicht rechnerisch verstanden werden wie die Addition zu einer Gerechtigkeit, die ihren Charakter nicht ändert (b). Paul Tillich findet bei Anselm die Einsicht verborgen, daß letztlich die Liebe, um wirkliche Liebe zu sein, der Gerechtigkeit Genüge tun muß (c). Schleiermacher hält die Liebe für schöpferisch; Paul Tillich redet von schöpferischer Gerechtigkeit (d). Bei Paul Tillich scheint die zeugende Macht der Liebe hinter ihrer vereinigenden Funktion zurückzutreten; doch hat auch für ihn die Gerechtigkeit ihr letztes Prinzip in der Liebe (e). Schöpferische Gerechtigkeit beruht auf wiedervereinigender Liebe, dient deren Ziel und ist die Form, worin und wodurch die Lie-

---

stützt Schleiermacher ein Philosophieren, das sich versteht als Bemühen um die Sprache. Bgl. S. 177 Anm. c dieser Arbeit, wo sich zeigte, daß Philosophieren Verständigung über die Sprache ist.

(a) Schl., Predigten, bei Gerdes, S. 193 Anm. 74

(b) Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 13 f

(c) S. 85 ff. 73. 14 f; vgl. S. 151 dieser Arbeit, sowie S. 201 Anm. a

(d) S. 66 ff. 90. 121. 127

(e) S. 58. 73

be ihr Werk tut (a). Das schöpferische Element in der Gerechtigkeit ist Liebe (b). Die Liebe kann zu etwas treiben, was jenseits der Forderung nach Gerechtigkeit liegt (c). Schleiermacher denkt beim Recht vor allem auch daran, daß es geschaffen und verändert werden muß; das Recht wird weniger vom Recht als durch die Liebe weitergeführt. Auch für Paul Tillich ist es die Liebe, die gegenüber dem universalen Gesetz die Teilhabe an der Einmaligkeit der konkreten Situation bewirkt (d). Die Liebe bringt nach Schleiermacher überall das Recht hervor; wo die Liebe aufhöre, gehe auch das Recht verloren (e). Gerechtigkeit bestimmt sich von der Liebe her. Gerechtigkeit ist gebundene gleiche Liebe (f). Im "Netz" der Tugenden nimmt die Liebe die Stelle der Gerechtigkeit ein (g). Die Liebe ist das für alle Fälle ausreichende, das alle Verhältnisse des Lebens umfassende Band, welches die Menschen einigt und in dieser Vereinigung dem angewiesenen Ziel zuführt (h). Damit verschwindet die Gerechtigkeit nicht; neben der Liebes- steht die Rechtspflicht (i). Schleiermacher ist sich der wichtigen Rolle völlig bewußt, die der Gerechtigkeit zukommt. Die Liebe muß sich auch als Recht äußern. Wohltätigkeit und Dienstfertigkeit etwa sind nur insofern Ausdruck von Liebe, als sie nichts tun als auf den Anspruch der Gerechtigkeit antworten (k). Ohne Gerechtigkeit würde eine Liebe die andere zerstören (l).

Ebensowenig wie die Gerechtigkeit fehlt bei Schleiermacher das Phänomen der Macht. Schleiermacher läßt die Macht nicht außer acht; nur redet er nicht von "Macht", sondern von "Kraft" (m).

- 
- (a) S. 127. 89. 68. 73
  - (b) S. 86
  - (c) S. 86
  - (d) S. 15
  - (e) I 373
  - (f) II 387 Zus.; 664
  - (g) I 375; II 380, 25; 662, 24
  - (h) Predigten II, S. 100 bei Falcke Anm. 29. An der Stellung des Begriffs der Liebe entscheidet sich die Christlichkeit einer Philosophie (II 387).
  - (i) II 465 ff; 484
  - (k) II 665. Zu Einzelheiten vgl. H. Falcke, Gesellschaftslehre S. 128. 152
  - (l) II 388 Zus.
  - (m) z.B. I 357 f. Der göttliche Geist ist nichts als Kraft (CS 584). Liebe und Kraft sind bei Schleiermacher eins



Anhang 11: Zur Mißachtung des Seins durch die Wertlehre  
Max Schelers

(zu S. 70 Anm. e)

Scheler wendet sich gegen die Reduktion von Wert auf Sein (a). Akte des Werterkennens seien keine des Seins-erkennens (b). Werte sind für Scheler in bezug auf Existenz und Nichtexistenz prinzipiell indifferent gegeben. Es bestehen Zusammenhänge zwischen den Werten selbst, ganz unabhängig davon, ob sie sind oder nicht sind. Der Sachverhalt, daß nicht dieser Unfähige, sondern dieser Fähige Minister sei, habe z.B. Wert, wenn der Fähige es auch tatsächlich nicht ist. Es müsse mit peinlichster Sorgfalt vermieden werden, daß die Werte als "der existentialen Sphäre" von Haus aus zugehörig genommen werden. Es gehöre zum Wesen eines als positiv gegebenen Inhalts, daß dieser Inhalt gleichzeitig und im selben Akte als nicht existent gegeben ist. In der Formel "so ist es und so soll es sein" werde nicht das Sein eines Wertes, sondern ein Sachverhalt ausgesprochen. Der Wert sei indifferent gegen das mögliche Sein und Nichtsein seines Inhalts (c).

Es fragt sich hier, was von einem Wert noch bleibt, wenn sein "Inhalt" nicht ist. Bleibt dann so etwas wie die "Form" der Werte? Dann wäre Scheler selbst beim Formalismus in der Ethik stehengeblieben. Daß jemand Minister ist, der es nicht ist, kann nur jemand sagen, der keinen Begriff vom Sein hat. Was soll der Unterschied zwischen "tatsächlich" und "Sachverhalt"? Wie kann ein nichttatsächlicher Inhalt einen tatsächlichen Wert zugeschrieben bekommen? Wie kann man an einem Tatsächlichen, an "der tatsächlichen sittlichen Wertewelt" messen

---

(W. Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, S.81).  
Liebe ist anziehende Kraft der Welt (bei W. Schultz, Verhältnis von Ich und Wirklichkeit, S. 94).

(a) Form. 277

(b) Form. 578; Vom Wesen der Philosophie, S. 79

(c) Form. 221; 103; 200 ff; 225; 222

und andererseits gegenüber dem Tatsächlichen gleichgültig sein? Verträgt das Tatsächliche solche Inkonsistenzen? Wie kann das Tatsächliche einmal Wert und ein andermal kein Wert sein? Wie kann das Nichttatsächliche als Inhalt einen Wert und als Wert keinen Wert haben? Wenn Werte "Tatsachen" sind, wie kann dann ein Gut mit dem Wert übereinstimmen, ohne mit der Tatsache übereinzustimmen? Wie kann Scheler dann noch behaupten, Werte würden mit irgendwelchen "Tatsachen" Übereinstimmung zeigen? (a). Wie unklar Schelers ontologische Voraussetzungen sind, zeigt auch seine verzweifelte Unterscheidung zwischen "objektiv" und "wirklich". Ein Wert "sei" "objektiv", sofern er immer ist; "wirklich" werde er erst in Gütern (b). Scheler erweist sich als der Güter bedürftig, um sich an ihnen über die Unwirklichkeit seiner Werte hinwegzutäuschen (c).

Für Scheler können Werte weder geschaffen noch vernichtet werden (d). Wenn er Unantastbarkeit der Werte verfißt (e), muß er voraussetzen, daß die Werte nur einen Stellungswechsel vornehmen, wenn die Macht des Guten beeinträchtigt wird. Das Gute, was entschwindet, verschwindet für Scheler nicht, son-

---

(a) Form. 204

(b) Form. 43; 117

(c) Bei Scheler wird letztlich die Einzigkeit der Welt fraglich. Scheler weiß neben der Güterwelt und der wirklichen und praktischen Welt noch eine Welt der Werte (Form. 44 f; 404 f; 116; 131; 153 f; 125; 88; 96). Scheler muß die Welt, der wir begegnen, radikal von der Welt der Werte trennen (vgl. P. Tillich, Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich, S. 171). Nun läßt sich zwar darüber streiten, ob es nicht einen guten Sinn hat, wenn die Religion neben dieser noch von jener Welt weiß. Es ist aber völlig undiskutabel, wenn man auf eine andere Welt letztlich nur verfällt, weil man mit der Ethik insofern gescheitert ist, als man ihr einen zu großen Umfang gegeben hat. (Über die Begrenzung der Ethik durch die Lehre vom höchsten Gut vgl. S. 136 dieser Arbeit). Daß Scheler den Begriff der Welt auch in vollem Gewicht zu nehmen weiß, wollen wir nicht übersehen (Form. 94).

(d) Form. 275

(e) vgl. S. 180 f dieser Arbeit !



dern begibt sich in den Werthimmel. Es hört nicht auf, sondern es zieht nur ( - erleichtert - ) ab. Der Himmel müßte dann immer voller werden, je leerer die Erde wird. Je nichter die Erde, desto vollkommener müßte es droben sein. Statt am Mangel der Erde mitzutragen, würde der Himmel aus der Verarmung der Erdgeborenen zu Reichtum gelangen und an ihrer Misere gewinnen. Neid der Irdischen müßte an die Stelle von Teilnahme und Teilhabe treten. Umkehr von oben und unten, Revolution gegen die Himmlischen würde allein Rettung der Erde bringen. Scheler erkennt, daß das Leben auf der Erde nicht bedroht ist durch den Abzug der Werte ins Jenseits, sondern durch die Macht des Nichts. Scheler läßt außer acht, daß es (mythologisch gesprochen) so etwas gibt wie ein "Verschlingen" durch das Nichts. Es gibt ein Verlieren. Es gibt ein Fallen ins Nichts. Es gibt, daß ein Gutes einfach nicht mehr ist. Wie soll es anders zu verstehen sein, daß einmalige und einzigartige Werte sich niemals wiederholen können und sie ungenützt notwendig für ewig verlorengehen ? (a).

Scheler kann letztlich nicht verhindern, daß die Alternative "Sein oder Nichtsein" zur "Hintertür" wieder in die Ethik hineinkommt. Er, der keine großen Stücke auf den Formalismus in der Ethik hält, beschreibt formale Wesenszusammenhänge, bei denen erstaunlich bleibt, wie wenig Berücksichtigung sie sonst finden. Der Leser fühlt sich an die Beziehungslosigkeit erinnert, die Schleiermacher zwischen dem formalen und materialen Teil der Kantischen Ethik findet. Scheler behauptet nämlich: Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert - Nichtexistenz eines positiven Wertes ist selbst ein negativer Wert. Existenz eines negativen Wertes ist selbst ein negativer Wert - Nichtexistenz eines negativen Wertes ist selbst ein positiver Wert (b). Damit widerspricht Scheler seiner These, daß Werte von der Alternative "Sein oder Nichtsein" unberührt blieben. Wie können Werte ihrem Wesen gemäß als indifferent gegen Sein

---

(a) Form. 498; Probleme, S. 197

(b) Form. 102

und Nichtsein gefaßt werden, wenn das Sein eines Nichtgesollten als unrecht, das Nichtsein eines Nichtgesollten aber als recht bewertet wird? Scheler setzt in den genannten vier Axiomen voraus, daß Sein und Nichtsein über das Wesen der Werte bestimmen und entscheiden. Existenz und Nichtexistenz haben Macht über den Wert. Die Nichtexistenz macht aus einem positiven einen negativen und aus einem negativen einen positiven Wert. Der Übergang vom Nichtsein ins Sein zieht eine Veränderung des Wertes nach sich, wie auch der Fall vom Sein ins Nichtsein eine Umwertung notwendig macht. Wenn ein positiver Wert negativ wird, hat er sich sehr wohl in seinem Wesen verändert. Ob ein negativer Wert negativ ist oder positiv geworden ist, ist gleichermaßen ein Gesichtspunkt, der bei der Betrachtung eines Wertes durchaus nicht gleichgültig ist (a). Ein Wert, dem das Sein entzogen ist, hat aufgehört, ein Wert zu sein. Ein Wert ist so lange zweideutig, so lange er nicht auf Sein und Nichtsein bezogen ist. Ein positiver Wert z.B. ist negativ, wenn er nicht im Sein ist. Abgesehen von Sein und Nichtsein muß derselbe Wert positiv und negativ sein.

## Anhang 12

### Anhang 12: Die Wirkungslosigkeit der Werttheorie in der Empirie

(zu S. 71 Anm. e und S. 82 Anm. a)

Max Weber gesteht der Ethik keinen Einfluß auf die Soziologie zu, außer einem solchen, der die Soziologie verderben würde. "Gar nicht zur Diskussion steht eigentlich die Frage: inwieweit praktische Wertungen, insbesondere also ethische, ihrerseits normative Dignität beanspruchen dürfen ... Das sind Probleme der Wertphilosophie, nicht der Methodik der empirischen Disziplinen. Worauf allein es für diese ankommt, ist: daß einerseits die Geltung eines praktischen Imperativs als Norm und andererseits die Wahrheitgeltung einer empiri-

---

(a) zu Form. 48 Anm. 3



rischen Tatsachenfeststellung in absolut heterogenen Ebenen der Problematik liegen und daß der spezifischen Dignität jeder von beiden Abbruch getan wird, wenn man dies erkennt und beide Sphären zusammenzubringen sucht". Die Soziologie beansprucht für sich Selbständigkeit gegenüber der Ethik. Für Max Weber verliert ein "Objekt" der soziologischen Forschung "den Normcharakter; es wird als 'seiend', nicht als 'gültig' behandelt", weil eine "Übertragung aus dem 'Sein' in das 'Sollen'" für die soziologischen und ökonomischen Wissenschaften nicht durchführbar ist (a). Bei der Vermengung von rein empirischen oder logischen Gedankenreihen mit subjektiven praktischen Werturteilen beginne der Sündenfall (b). Wo der Mann der Wissenschaft mit seinem eigenen Werturteil kommt, höre das volle Verstehen der Tatsachen auf (c). Bei jeder beruflichen Aufgabe habe der, welchem sie gestellt ist, sich zu beschränken und das auszuschneiden, was nicht streng zur Sache gehört (d). Wie soziologische Phänomene objektiv richtig zu bewerten seien, sei völlig gleichgültig (e).

Mit derlei Einwänden ist jedoch eine Abgrenzung gegen eine Ethik nicht mehr möglich, die selbst die Vorherrschaft des Sollens und der Werte über das Sein bestreitet. Die rein beschreibende und erzählende Ethik Schleiermachers läßt sich nicht mehr ins Gebiet des Dogmatischen "abschieben" (f). Es bleibt unbefriedigend, Grenzen gezogen zu sehen, bei denen nicht auf beiden Seiten klar ist, was denn eigentlich getrennt ist. Max Weber bemüht sich nicht weiter, zu wissen, was er der Ethik überläßt. Er prüft nicht, ob das, was er der Ethik überläßt, Werte und Geltungen sein müssen. Ethik und Soziologie haben für einander nur Nichtverstehen. Die

- 
- (a) Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 463; 493; 489.
  - (b) Ges. Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, S. 418
  - (c) Wissenschaft als Beruf, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 544
  - (d) Der Sinn der "Wertfreiheit" ..., a.a.O., S. 456
  - (e) z.B. Wirtschaft und Gesellschaft, S. 140
  - (f) zu "Wertfreiheit", S. 471 und Wirtsch. u. Ges., S. 2

Soziologie soll "entethisieren". Was die vermeintlichen Werte ausmacht, scheint für Max Weber keiner weiteren Klärung zu bedürfen. Er rechnet offenbar nicht mit der Möglichkeit, daß das Sein gewinnt, wenn der Schein des Sollens und der Werte aufgedeckt wird. Sein ist bei Max Weber das Produkt einer Ausgrenzung des Sollens und der Werte (a). Das Sein ist aber noch nicht dadurch verstanden, wenn es vom Sollen abgegrenzt wird; das Sein ist erst dann begriffen, wenn es auch das Sollen klärt. Ein Sein, neben dem das Sollen als nichts ausgegeben, statt daß der Schein des Sollens geklärt wird, wäre auch nicht die "Quelle des Sollens". Max Weber zieht Grenzen, indem er nur nichts ausgrenzt. Eine Grenze, die nichts ausgrenzt, ist aber nur eine scheinbare.

Max Webers Abweisung der Ethik ist schon insofern ungerechtfertigt, als seine Soziologie das, was sie ist, nicht ohne die Ethik ist. Keine empirische Wissenschaft kann gelingen ohne subjektive Ehrlichkeit oder intellektuelle Rechtfchaffenheit des Forschers, ein Begriff, von dem man nicht wird behaupten wollen, daß er sich abgesehen von aller Ethik gewinnen lasse (b). Weiterhin ist Max Webers (angeblicher) Verzicht auf Ethik darum unangebracht, weil die Kenntnis der Empirie durchaus das Recht hat, zum Bau der Sittlichkeit beizutragen. Es ist wenig gewonnen, wenn Erforschung und Gestaltung der Empirie erst nachträglich die Ethik zu Hilfe

- 
- (a) Das hat auf seine Art schon E. Troeltsch gesehen: "das wirkliche Eindringen ... in das Ineinander von Sein und Wert und dessen Wachstum ist damit grundsätzlich ausgeschlossen" (Historismus, S. 568).
- (b) z.B. Wissenschaft als Beruf, Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 543. Der Charakter der einzelnen Wissenschaften, wie jeder sie darstellt, ist abhängig von der Beschaffenheit des sittlichen Bewußtseins in ihm (Schl. I 345). Zur Redlichkeit des Denkens W. Weischedel, Recht und Ethik, S. 264. Die Bedeutung des sittlichen Ernstes des Auslegers für die theologische Hermeneutik ist von E. Fuchs dargestellt worden (Hermeneutik, S. 147 f; Ergänzungsheft, S. 4; E. Fuchs, Was ist existentielle Interpretation, B. I, 98 mit Hinweis auf RGG 3, III 257)



rufen. Die Ethik kommt dann entweder zu spät oder kann nur auf die ethischen Erkenntnisse weisen, von denen die empirischen Disziplinen selbst schon ausgegangen sind (a). Ethik ist nicht Sache eines Spezialisten für Ethik, sondern kann nur insofern gedeihen, als sie alle angeht. Die Arbeitsteilung steht nicht über der Ethik. Nicht Korrektur und Reparatur an einem ursprünglich Verfehlten, sondern Durchbildung der Wurzeln des Handelns ist Aufgabe der Ethik (b). Die Ethik kann dann einem sachlichen Radikalismus näher stehen als einem kompromißbereiten Opportunismus. Daß die Soziologie ohne die Ethik auf halbem Wege stehen bleibt, zeigt sich darin, daß Max Weber manche letzten Zwecke und Werte als "Gegebenheiten" einfach hinnehmen muß. Extrem rationalistische Fanatismen ("Menschenrechte") können als "Gegebenheit" nicht weiter diskutiert werden, ebensowenig die Gegenposition, die diese Richtpunkte radikal perhorresziert (c).

Jedenfalls wird am Werk Max Webers deutlich, daß die Werttheorie mit ihrer Trennung zwischen Gütern und Werten wenig geeignet ist, die Abhängigkeit der empirischen Wissenschaften von der Ethik wieder herzustellen, wie sie Schleiermacher in seiner Güterlehre anstrebt (d).

### Anhang 13

#### Anhang 13: Die Werte in der Ethik A. Schischkins

(zu S. 71 Anm. f)

A. Schischkin, der im übrigen einen Neuanfang gegenüber der bürgerlichen Moral setzen möchte, will das Beste übernehmen, was es in der Geschichte der moralischen Begriffe und Vorstellungen in den ethischen Lehren der Vergangenheit gibt (e). Was er unkritisch übernimmt, ist ausgerechnet

- 
- (a) Man denke auch nur an das Verhältnis von Ethik und Kernphysik !
  - (b) vgl. S. 58 dieser Arbeit !
  - (c) Methodische Grundlagen der Soziologie, Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 504 f; Wirtschaft und Gesellschaft, S. 2 f
  - (d) Schl. I 466. Für Schl. kann die Ökonomie oder Soziologie in der Wissenschaft nur existieren in der Voraussetzung einer ethischen Aufgabe (I 322; vgl. I 324).
  - (e) S. 112 f. 359

die Werttheorie, deren fragwürdige Herkunft er nicht durchschaut (a). Der grundlegende ethische Begriff ist bei ihm der des Wertes (b). Aufgabe der Ethik sei die Wertung der menschlichen Handlungen und Taten (c). Was gut ist, sei vollwertig (d). Der Mensch sei das Wertvollste (e), der größte Wert unter allen Werten, die auf der Welt existieren (f). Es komme darauf an, das Wertvollste zu finden, das den Menschen erhöht (g). Schischkin spricht vom wertvollsten Recht (h), von wertvollen Idealen (i). Er verteidigt den Wertbegriff gegen den Vorwurf, kein Ausdruck eines Seins zu sein. Die moralischen Wertungen seien nicht willkürliche, nicht phantastische, sondern objektiv richtige, d.h. wissenschaftliche Wertungen (k). Die Moral operiere nicht mit illusorischen, sondern mit wirklichen Werten (l). Schischkin lehnt die Trennung von Naturwissenschaft (= Fakten) und Moral (= Müssen) ab und meint, mit den Werten außerhalb des Gegensatzes von Sein und Sollen zu stehen (m). Der Idealismus ist nur scheinbar tot. Es gibt wieder ein höchstes sittliches Ideal; das Ideal des Guten (n); einen tiefen Glauben (diesmal an das Volk (o) bzw. an den Menschen (p)); eine Unsterblichkeit (q).

- 
- (a) S. 348 f; vgl. M. Heidegger, Einführung, S. 152  
 (b) S. 30. 115. 116. 174. 192. 229. 232. 239. 278. 286. 296. 363  
 (c) S. 45. 56. 92. 94. 100. 101. 107. 115. 125. 187. 266. 295. 301. 342. 343; vgl. auch S. 162 dieser Arbeit.  
 (d) S. 214  
 (e) S. 245. 251  
 (f) S. 354  
 (g) S. 253. 363  
 (h) S. 127  
 (i) S. 88  
 (k) S. 57  
 (l) S. 58  
 (m) S. 57 f. 110. 340. 341  
 (n) S. 46. 92. 364. 365. 253  
 (o) S. 72. 316. 85; vgl. S. 364. 322  
 (p) S. 253 f.  
 (q) S. 31. 174



Anhang 14: Der Indikativ im Liebesgebot  
(zu S. 81 Anm. e)

Jorgensen macht gegen den klaren Wortlaut in Mt 19,19; 22,39; Mk 12,31.33; Lk 10,27; R 13,9; Gal 5,14; Jac 2,8, aber im Gefolge Kants (a) nicht das Sich-selbst-Lieben, sondern ein Nichtsein, nämlich das Sich-selbst-nicht-Lieben zur Grundlage und zum Maß der Nächstenliebe. Das Liebesgebot soll lauten: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie du dich selbst haßt. Ein Selbst kann offenbar nur selbstisch sein. Wem es um sich selbst und seine Eigentlichkeit zu tun ist, der scheint gegen Gott und den Nächsten zu stehen. Eine auf den Nächsten angewandte, von Hause aus sündige Liebe soll Gutes wirken können. Aus dem Wissen, daß man sich selbst die Wiedergeburt schuldig ist, soll sich nicht ergeben, wie man seinem Nächsten zu begegnen hat.

Wenn Jorgensen sich selbst hassen will, muß er sich konsequenterweise in die Hölle wünschen. Will er in den Himmel kommen, hat er schon eine heimliche Selbstliebe. Nach Max Scheler ist höchste Selbstliebe der Akt, durch den die Person zum vollen Verstehen ihrer selbst und damit zum Anschauen und Fühlen ihres Heiles gelangt (b). Liebe setzt voraus, "daß

- 
- (a) "Nun schließt das moralische Gesetz ... den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste praktische Prinzip gänzlich aus" (pr. Vn. 87. 97). Die schmeichelnde Selbstliebe, die etwas anderes will als die Liebe zu Gott, wird freilich von Schleiermacher verworfen (vgl. W. Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, S. 81). Um zu verstehen, "müssen wir uns von uns selbst losmachen" (bei W. Schultz, a.a.O. S. 123).
- (b) Max Scheler stellt die Selbstliebe damit keineswegs über die Fremdliebe (Form. 496. 502 f). "Schlimmes Dilemma entsteht durch die Selbstliebe. Ist sie nicht Tugend, so ist es auch alle andre Liebe nicht, weil sie sich alle an Selbstliebe anknüpft (Elternliebe, Geschlechtsliebe, Vaterlands-  
liebe). Ist sie Tugend, so ist alles andre nur insofern Tugend, als es ihr angehört, und alles Edelste scheint verloren zu gehen. Ist nur zu lösen durch Aufhebung des Dilemma. Die Selbstliebe ist nur sofern sittlich, als sie alle andre Liebe in sich schließt, und alle andre ist nur sofern wahr, als sie die Selbstliebe aufnimmt" (II 387). "Um den Unterschied der Pflichten gegen sich selbst und der Pflichten gegen andre zu bestimmen, dürften sich schwerlich andre Kennzeichen finden, als die, welche jener einfältige Mensch für den der Tragödie und Komödie angab.

es etwas gibt, das wiedervereinigt werden kann". Liebe, die ein Selbst hingeben will, das nichts ist, hat nichts zu geben und ist keine Liebe, sondern Begierde, "das eigene verantwortliche und schöpferische Selbst zu vernichten um der Partizipation willen an einem anderen Selbst, das bei dem angeblichen Akt der Liebe für beide verantwortlich gemacht wird" (a).

---

Lachst du dabei und bekommst du am Ende etwas, so nimm's für eine Pflicht gegen dich selbst; ist dir das Weinen näher und bekommt's ein anderer, so nimm's für eine Pflicht gegen den Nächsten. Daß die ganze Einteilung am Ende darauf hinausläuft, und daß es auch ein ganz unmoralischer Unterschied ist, leuchtet ein" (Denkmale, S. 87). "Nicht weniger auch ließe sich zeigen, wie die Pflichten gegen sich selbst zugleich erscheinen müssen als Pflichten gegen andere ..." (I 143 ff). Liebe zu sich selbst und Liebe zu andern ist ganz dasselbe (II 214). Wir müssen uns selbst schuldig sein, was wir anderen schuldig sind (CS 260). Selbstliebe ist der Liebe zu andern völlig gleich als Interesse der Gattung am Einzelwesen (II 664; vgl. jedoch II 379 unten). Im Glauben des Christentums an eine Erlösung, die keine Selbst-Verneinung ist, sieht P. Tillich einen wesentlichen Unterschied zu den Religionen Indiens (Entfremdung und Versöhnung im modernen Denken, IV, S. 186). - P. Tillich erscheint es fraglich, ob "Selbstliebe" überhaupt ein sinnvoller Ausdruck sei; man könne diesen Begriff nur im metaphorischen Sinne gebrauchen. Wir verwenden die "Metapher" "Selbstliebe" im Sinne von Selbstbejahung und Selbstannahme. Zwischen Selbstbejahung und Selbstannahme zu trennen, erscheint uns nicht erforderlich; wer sich bejaht, hat sich auch angenommen (P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 6. 34 f. 53).

- (a) P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 71 ff. Die Liebe kann nicht ungerecht gegen sich sein. "Denn das ist immer auch eine Ungerechtigkeit gegen den, der die Ungerechtigkeit annimmt, die wir gegen uns ausüben. Er wird daran gehindert, gerecht zu sein, weil er dadurch, daß er mißbraucht wird, dazu gezwungen wird, zu mißbrauchen". - Über Hingabe und das Sterben in der Liebe vgl. W. Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, S. 125 f.



Anhang 15: Die Aufgabe der Predigt, die göttliche Botschaft  
in eigene Worte zu fassen

(zu S. 85 Anm. a)

Schleiermacher lehrt, "daß alle Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der Kirche bedingt ist durch das göttliche Wort, das auf ursprüngliche Weise in Christo war, daß wir also jede neue Entwicklung nur insofern der Wirksamkeit des göttlichen Geistes zuschreiben dürfen, als wir finden, daß sie mit dem göttlichen Worte übereinstimmt ... Wo sich uns also etwas geben will als eine Wirksamkeit des göttlichen Geistes, es ist aber nicht bedingt durch das göttliche Wort: da können wir es mit gutem Gewissen nicht aufnehmen" (a). Die Bibel muß überall und immer hinreichen (b). Trotzdem behauptet Flückiger, für Schleiermacher lebe die Kirche nicht von dem Wort Gottes, unter dessen Souveränität sie gestellt ist, sondern sie lebe ganz und ohne Vorbehalt aus ihrer eigenen Offenbarungsmächtigkeit (c). Flückiger scheint der Meinung zu sein, Schleiermacher habe einen Standpunkt über dem Christentum eingenommen (was freilich weniger tadelnswert wäre, als über Gott zu reden) (d). Dagegen heißt es schon in der Christlichen Sitte, der Einzelne habe keinen Teil an der christlichen Kirche, wenn er sich nicht von ihr ergriffen fühlt und als unter ihr erkennt (e). Nach Flückiger sei für Schleiermacher undenkbar, daß die Kirche von der Wahrheit abweichen und zu dieser wieder zurückgerufen werden müßte (f). Flückiger wird es nicht leicht haben, Schleiermachers Zweifel an der kirchlichen Dogmatik seiner Tage mit einer derartigen These in Einklang zu bringen. Flückiger scheint entgangen zu sein, was Schleiermacher mit dem wiederherstellenden Handeln meint. Für Schleiermacher kann es nötig sein, von dem

---

(a) CS 434 f

(b) CS Beilage A § 36,3

(c) S. 128; vgl. Samson, S. 47 Anm. 7

(d) Nach von Ungern-Sternberg ist der Standpunkt "über dem Christentum" einzig und allein in formal logischem Sinne zu verstehen (Begegnung, S. 296).

(e) S. 4; vgl. auch Gerdes, S. 129

(f) S. 130; vgl. Samson, S. 25

momentanen Zustand der Kirche abzusehen und auf etwas früheres zurückzugehen (a). Von der Irrtumsfähigkeit der "sichtbaren" Kirche handeln immerhin 3 Paragraphen der Glaubenslehre (b). Keine Lehre kann für Schleiermacher als unverbesserlich und deshalb für alle Zeiten gültig angesehen werden (c). Flückiger kann Schleiermacher höchstens vorwerfen, Schleiermacher habe predigen wollen, als predige er das göttliche Wort. Derartige Ansprüche möchte Flückiger an einen Prediger nicht stellen. Flückiger möchte das gerade geltende christliche Selbstverständnis nicht mit der Offenbarung identifizieren (d). Flückiger sieht die christliche Wahrheit in der Bibel eingeschlossen und konserviert, so daß er letztlich die Mitteilbarkeit des göttlichen Wortes leugnen muß. Flückiger will nicht predigen, sondern nur die Bibel zitieren. Statt sich auf sie einzulassen, mit ihr um die Wahrheit zu ringen, dient die Schrift nur dazu, Belege herzugeben, deren Verständnis durch den Zweck, dem die Belege dienen sollen, vorherbestimmt ist (e). Flückiger meint offenbar, es sei alles getan, wenn man die Bibel wahr sein läßt. Daß das Evangelium in der Predigt, also in eigenen Worten zum Ausdruck gebracht werden muß, ist ein Problem, das Flückiger überhaupt nicht sieht. Schleiermacher konnte sich nicht dabei beruhigen, daß ja die Bibel wahr sei. Er wußte, daß eine wahre Bibel noch keine wahre Predigt macht. Daß das Urchristentum die Wahrheit hatte, nutzt niemandem, wenn die Gegenwart dem Evangelium fern ist. Schleiermacher will sich daher um die Wahrheit seiner Predigt bemühen. Flückiger muß sich fragen lassen, woher der Glaube kommt, wenn nicht aus der Predigt, welche immer auf den Auftrag Christi zurückgeht (f)! Der Glaube kommt aus der Predigt, die

---

(a) CS 4

(b) § 153 ff (6. Aufl.)

(c) Chr. Gl. 6, § 154, S. 433

(d) S. 159

(e) E. Fuchs: Bultmann, Barth und Kant, Sp. 467

(f) Chr. Gl. 6, § 121, S. 269; vgl. Beckmann, S. 66 ff



Predigt aber durch Gottes (Christi) Wort (Römer 10,17). Daß die Predigt zum Glauben ruft, genügt Flückiger nicht. Er fährt in seiner Kritik an Schleiermacher fort: "Der Glaube bringt selber zu jeder Zeit das göttliche Wort hervor ... Das Wort ist alsdann nur die sekundäre Mitteilung, das 'Zeugnis von der eigenen Erfahrung, welches die Lust in andern erregen sollte, dieselbe Erfahrung auch zu machen'. Gott redet nicht unmittelbar zu uns durch das Wort, sondern durch das mittelbare Zeugnis des Wortes wird Gott in uns angedeutet" (a).

Daß Schleiermacher die Gotteserfahrung zu einer mittelbaren gemacht habe, wird Flückiger nicht ernsthaft behaupten wollen. Was Schleiermacher unter dem frommen Gefühl versteht, ist "die ursprüngliche Aussage über ein unmittelbares Existentialverhältnis" (b). Schleiermacher lokalisiert die Frömmigkeit im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Damit wird er dem Unmittelbaren der religiösen Erfahrung weit besser gerecht als eine Theologie, die mit Karl Barth vom Zeugen ausgeht. Im Gegensatz zu Karl Barth hält Schleiermacher nur von dem Zeugnis eines solchen Geschehens etwas, daß ich genau so unmittelbar selbst erfahren kann wie der erste Zeuge (darum kann Schleiermacher z.B. nichts liegen an einem Augenzeugen des leeren Grabes). Es ist eine Unterstellung, wenn Flückiger meint, Schleiermacher habe nicht Gott, sondern den Glaubenden zum Maß des Glaubens gemacht. Das Gefühl soll für Schleiermacher nicht übertragen, sondern nur dargestellt und dadurch das Gefühl des andern erregt werden (c). Für Schleiermacher kann die Frömmigkeit des einen nicht die Frömmigkeit des andern übernehmen; wir werden des "Gefühles" eines andern durch seinen Ausdruck zwar inne, aber ohne es in uns aufnehmen und in das unsrige verwandeln zu können. "Durch den unmittelbaren Ausdruck des Gefühls wird einer dem andern in

---

(a) S. 179 f

(b) Sendschreiben, S. 15. Wobbermin sieht einen geraden Weg von der "existentiellen Form der Phänomenologie (Heidegger)" zu Schleiermacher (Schleiermacher, Sp. 176 f).

(c) II 181

seinem Zustande, aber als in einem unübertragbaren und unnachbildlichen, kund" (a). Wer mit der Religion in Berührung kommt, muß es notwendig gehabt haben. "In allen Dingen haben die, welche nur nachtreten ... und bei dem, was ein anderer gegeben hat, stehen bleiben, nicht den Geist der Sache, dieser ruht nur auf den Erfindern, und zu ihnen mußt du gehen". Die Seele hat selbst zu empfangen und nicht nur untergeschobene Kinder, Erzeugnisse anderer Seelen, im heimlichen Gefühl der eigenen Schwäche zu adoptieren. Gefühle, die wie fremde Physiognomien nachgebildet werden, sind deswegen Karikatur. Wohl bedarf fast jeder Mensch eines Anführers, der seinen Sinn für Religion aus dem ersten Schlummer wecke und ihm eine erste Richtung gebe; aber dies soll nur ein vorübergehender Zustand sein; mit eigenen Augen soll dann jeder sehen und selbst einen Beitrag zutage fördern zu den Schätzen der Religion. Das Anschließen an Meister ist keine blinde Nachahmung, und Jünger sind nicht das, weil ihr Meister sie dazu gemacht hat. Es ist nichts, eine leere Dublette hervorzubringen im Reiche der Religion. Der Mensch muß auf eigene Weise ergriffen werden (b). Schleiermacher will nicht seine eigenen Erfahrungen zum Thema machen, sondern auf den Ort weisen, an welchem Gott zu finden ist. Ein Meister gleicht einem Wegweiser, der von sich weg auf die Gegend weist, in der Gott erscheint. Da tut sich ein Zugang zur Religion auf, wo diese Lieblingsgegend aufgenommen und in ihrer Herrlichkeit dargestellt ist. Nicht ein Zeuge bildet andere zur Religion; das Universum bildet sich selbst seine Betrachter und Bewunderer (c).

#### Anhang 16

Anhang 16: Das göttliche Handeln in der Kantischen Ethik  
(zu S. 89 Anm. b)

Kant glaubt in Absehung vom göttlichen Handeln ethisch handeln zu können. Das christliche Prinzip der

---

(a) II 598,61

(b) Reden IV 13. 21. 49. 50. 77. 89. 167. 170

(c) Reden IV 90



Moral sei kein theologisches, zumal es nicht wesentlich und nicht für jedermann notwendig zu wissen sei, worin das Werk Gottes bestehe und was Gott zur Seligkeit tue oder getan habe. Kant will sich dabei begnügen, was der Mensch selbst zu tun hat. Es ist ihm gleichgültig, ob man weiß, auf welche Art das göttliche Handeln für den Menschen Bedeutung erlangt oder nicht (a). Wahre Religion sei nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligkeit tue oder getan habe, zu setzen, sondern in dem, was wir tun müssen, um dessen würdig zu werden (b). Kant will eine Gnadenwirkung nicht durch Nichtstun allein erwerben (c). Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Mit Rücksicht auf die christliche Lehre von der Wiedergeburt als einer neuen Schöpfung setzt Kant einen Unterschied zwischen der ursprünglichen Anlage im Menschen und dem Selbst des Menschen (d). Die göttliche Gesetzgebung läßt sich für Kant mit dem Begriff der Schöpfung schwer vereinbaren (e). Aus seinem Geschaffensein (d.h. ohne das Gesetz) soll der Mensch nicht wissen können, wie sich ethisch leben läßt. Immerhin will Kant handeln, um eines göttlichen Handelns würdig zu sein. Er will sich einer Sache als würdig erweisen, von der ihn, wiewohl er sie nicht "verneint", nicht interessiert, worin sie besteht (f). Wohl soll der seligmachende Glaube auch in Anschauung dessen bestehen, was

---

(a) pr. Vn. 148. 147; Religion 57 (63); 168 (227); 155 (210); 192 (262); 217 (297)

(b) Religion 148 (199)

(c) Religion 58 (64)

(d) Religion 48 (48); 52 (54)

(e) Religion 160 (216)

(f) Religion 191 (261); 93 (117); 111 (145); 132 (176).

Kant hielt - mit Recht - nichts von einem falschen sich-Bescheiden angesichts eines Mysteriums. Von einem jedem zum Glauben aufgestellten Geheimnis könne man fordern, daß man verstehe, was unter demselben gemeint sei, und daß dabei nicht etwa alles Denken ausgehe (Rel. 161 f (218)). Kant will sich nicht als Zuschauer langweilen, wenn bestimmte Theologen das Drama der sogenannten Heilsgeschichte vorführen. Kant kritisiert ein "festes Fürwahrhalten" objektiver Heilstatsachen. Für Kant ist an der Theologie nur zu fassen, was den Menschen betrifft. Eine Kritik an Kant ist hier nur dann angebracht, wenn gezeigt wird, daß am Menschen nicht nur die Moralität zu fassen ist.

er selbst nicht tun kann; doch handelt Gott nur insofern, als der Mensch böse ist. Göttliches Handeln ist für Kant ein gutes Handeln. Das Gottesverhältnis wird ethisch bestimmt. Sofern der Mensch unvollkommen ist, braucht er einen Gott. Wäre der Mensch nur gut, könnte er dasselbe tun wie Gott. Kant begibt sich in Abhängigkeit von einer Theologie, für die das göttliche Handeln mit der Verderbtheit der menschlichen Natur steht und fällt (a). Kant ignoriert, daß Gott einen Menschen auch bestimmt, sofern der Mensch gut ist. Gottes Handeln ist für Kant ein nachträgliches. Die Versöhnungslehre macht nicht den Anfang; es sei nicht der rechte Weg, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten (b). Das göttliche Geschäft besteht darin, die schon geschehenen (bösen) menschlichen Handlungen "ungeschehen zu machen". Kant trägt keine Bedenken, bei der Frage, wovon wir den Anfang machen sollen, ob vom Glauben an das, was Gott getan hat, oder von dem, was wir tun sollen, sich für das letztere zu entscheiden (c). Mit der Betrachtung eines göttlichen Tuns sagt Kant nicht, wie der Mensch ethisch leben kann, sondern nur daß der Mensch böse ist.

#### Anhang 17

Anhang 17: Die Alleinwirksamkeit Gottes nach Schleiermacher  
(zu S. 89 Anm. c)

Gerda von Bredow tut so, als wäre Schleiermachers weltoffene Geborgenheit in Gott etwas anderes als Ausgeliefertsein an Gottes Gnade (d). Schleiermacher setzt nicht bei der *reactio* des Menschen ein. Ganz eindeutig heißt es in der Glaubenslehre: "Also geleugnet wird, daß

---

(a) Religion 127 (168)

(b) Religion 207 (284); 229 (314)

(c) Religion 130 (172). Kant unterscheidet zwischen christlicher Verkündigung und christlichem Handeln wie zwischen Theorie und Praxis.

(d) S. 7



zu dem Glauben noch irgend etwas, und nicht etwa nur Fremdartiges, sondern auch die Früchte des Glaubens selbst oder die Heiligung hinzukommen müsse, um Sündenvergebung und Kindschaft zu vollenden. Vielmehr sind alle Äußerungen des neuen Lebens nur möglich, nachdem Sündenvergebung und Kindschaft dem Menschen erteilt sind. In Beziehung auf diese Aussagen aber ist noch zu erklären, daß sie keineswegs so gemeint sein können, als ob der Glaube selbst nicht durch diese göttliche Tätigkeit entstehe, sondern diesen der Mensch aus sich selbst entwickeln oder ihn anderswoher erlangen müsse, und dann erst mittelst seiner der Rechtfertigung teilhaftig würde" (a). Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren (b). "Seht, wie das himmlische Gewächs mitten in euern Pflanzungen gedeiht ohn euer Zutun" (c). Schleiermacher will Gott nicht als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein lassen (d). Schleiermacher beschreibt als ein Werk Gottes den Glauben. Es ist fraglich, was denn sonst als Werk Gottes beschrieben werden könnte (e).

## Anhang 18

Anhang 18: Das angeblich "elliptische" Denken in der Schleiermacherschen Glaubenslehre

(zu S. 92 Anm. d)

Chr. Albrecht spricht von einem "elliptischen" Denken bei Schleiermacher (f). Er übernimmt diesen Vergleich wahrscheinlich von Karl Barth, der damit hat andeuten wollen, Schleiermacher habe geschwankt, ob das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit oder die Erfahrung von Christus das Entscheidende sei (g). Es scheint uns hier übersehen zu sein, daß nach Schleiermachers ausdrücklicher Erklärung die Lehnsätze aus der Ethik über das unmittelbare Selbstbewußtsein nicht schon zur

(a) Chr. Gl. 1, § 129, 4, S. 278 f

(b) Reden IV 37

(c) Reden IV 109

(d) Chr. Gl. 6, § 4, S. 20. 18

(e) Der Glaube ist grundlegend und so relevant, daß unterschiedliche Auffassungen der Glaubenslehre auch unterschiedliche Gestaltungen der Sittenlehre bedingen (Kurze Darstellung § 226. 228). Anders Scheler, Probleme, S. 258

(f) S. 13

(g) Protestantische Theologie, S. 385

Dogmatik gezählt werden können (a). Das Bild von der Ellipse ist von Schleiermacher auf die Glaubenslehre nicht angewandt worden. In der ganzen Einleitung ist kein einziger eigentlich dogmatischer Satz zu finden (b). Mit ihr ist nichts anderes beabsichtigt als eine vorläufige Orientierung, die, genau genommen, "ganz außerhalb unserer Disziplin selbst liegt" (c).

## Anhang 19

Anhang 19: Die Spannung zwischen Glaube und Welt nach  
 Schleiermacher  
 (zu S. 93 Anm. d)

Stephan/Schmidt vermissen bei Schleiermacher eine wirkliche Spannung zwischen Kirche und Welt (d). Das ist nur insofern stimmig, als Schleiermacher einen Gegensatz zwischen Kirche und Welt nicht behauptet, wo ein solcher nicht zu finden ist. Für Schleiermacher ist nämlich jeder (sichtbare) Teil der Kirche selbst ein Gemisch von Kirche und Welt (e). Entweltlichung ist von daher nicht einfach Verkirchlichung, sondern auch Entkirchlichung. H. Gerdes wirft Schleiermacher vor, zwischen Weltkindern und Gotteskindern scharf zu unterscheiden; es gebe bei Schleiermacher zwischen den Wiedergeborenen, welche der Einwohnung Christi gewiß sind, und den Ungläubigen keine Gemeinsamkeit mehr (f). In der Tat spricht Schleiermacher von einer "Kluft" zwischen den Erwählten und den Widersachern Christi. Getrenntsein bedeutet freilich nicht Lieblosigkeit. Gerdes wird nicht behaupten wollen,

(a) Flückiger, S. 39. Zu dem Bild von der Ellipse vgl. Reble, Kulturphilosophie, S. 41 f. 88. 92 ff. 119 f. 227. 241. Reble, Denkstruktur, S. 266 ff; Nagel, S. 17. 22. 25 ff. 30 f. 34. 50. 69

(b) Sendschreiben, S. 55 f

(c) Sendschreiben, S. 31. Die Darstellung des eigentümlich christlichen Bewußtseins ist der eigentliche Zweck des Buches. Das Christliche ist keine leidige Zugabe zur Einleitung der Glaubenslehre. Ein wissenschaftliches Werk ist kein Gastmahl, "wobei man auf einen gewissen Rausch durch das vorangeschickt trefflichste Getränk rechnet, um dann geringeres Gewächs noch leidlich anzubringen" (Sendschreiben, S. 33. 32).

(d) S. 108

(e) Voelter, S. 213 f

(f) S. 101



daß Schleiermacher keinen Weg zu den Menschen außerhalb der "Gemeinde" gefunden habe. Die Liebe zum modernen Menschen äußert sich bei Schleiermacher als volle menschliche Solidarität. "Dabei spricht er nicht im Stile der üblichen Apologetik diesen modernen Menschen sozusagen von außen an ... Er tritt dem 'Gebildeten' als dem Prototyp des modernen Menschen in seiner Zeit nicht etwa nur im gleichen Kostüm, sondern wirklich als seinesgleichen entgegen. Und so, aus dieser Solidarität heraus, stellt er seine theologischen Fragen und gibt er seine theologischen Antworten" (a). Die Liebe eint das Getrennte. Je größer die Trennung, desto größer die Liebe. Wo die Trennung bleibt, kommt die Liebe nicht zur Erfüllung, sondern bleibt Aufgabe. Aber auch eine Liebe, die Aufgabe bleibt, kann Voraussetzung sein. Schwärmerei will allerdings nicht begreifen, wo Isolierung wie Distanz bleiben.

#### Anhang 20

Anhang 20: Das außerordentliche Wirken Gottes nach den "Reden"  
(zu S. 93 Anm. e)

Wohl scheint Schleiermacher in den Ordnungen und Gesetzmäßigkeiten einen Hinweis auf die Wirklichkeit Gottes zu sehen. Wohl kann Schleiermacher in den Reden sagen, daß im Handeln nach groß gedachten und herrlichen Gesetzen der Weltgeist sich uns majestätisch offenbart. Wohl sollen es die ewigen Gesetze sein, in denen wir am klarsten und heiligsten das Universum anschauen. Wohl soll unter all den Begebenheiten, in denen sich eine himmlische Ordnung abbildet, ein göttliches Zeichen aufgehen. Wohl soll kein Mensch als Individuum zur Existenz kommen, ohne zugleich durch denselben Aktus auch in

---

(a) P. Seifert, S. 200. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß auch auf Schleiermacher der Verdacht kommen mußte, "mit dem armen Tropf (dem modernen Menschen) unter der Hand gemeinsame Sache gemacht zu haben" (E. Fuchs: Bultmann, Barth und Kant, Sp. 461).

eine bestimmte Ordnung versetzt zu werden. Wohl soll es die Religion verabscheuen, wenn den ewigen Gesetzen der Welt Trotz geboten wird (a). Wie wenig aber Schleiermacher theologisch von den Ordnungen hält, zeigt sich schon daran, daß er nach der "ewigen Ordnung" ausgerechnet das Verderben sich vollziehen und eine falsche, ausgeartete Kirche entstehen läßt (b). "Was das gemeine Auge von diesen Gesetzen zuerst wahrnimmt, die Ordnung, in der alle Bewegungen wiederkehren am Himmel und auf der Erde, die bestimmte Laufbahn der Gestirne und das gleichmäßige Kommen und Gehen aller organischen Kräfte, die immerwährende Untrüglichkeit in der Regel des Mechanismus und die ewige Einförmigkeit in dem Streben der plastischen Natur; das ist an dieser Anschauung des Universums gerade das wenigste ... Wo ihr eine erhabene Einheit, einen großgedachten Zusammenhang ahnden sollt, da muß es neben der allgemeinen Tendenz zur Ordnung und Harmonie notwendig im einzelnen Verhältnisse geben, die sich aus ihm selbst nicht völlig verstehen lassen. Auch die Welt ist ein Werk, wovon ihr nur einen Teil überseht, und wenn dieser vollkommen in sich selbst geordnet und vollendet wäre, könntet ihr euch von dem Ganzen keinen hohen Begriff machen. Ihr seht, daß dasjenige, was oft dazu dienen soll, die Religion zurückzuweisen, vielmehr einen größeren Wert für sie hat in der Weltanschauung, als die Ordnung, die sich uns zuerst darbietet und sich aus einem kleinen Teil übersehen läßt. Nur niedere Gottheiten, dienende Jungfrauen, hatten die Aufsicht in der Religion der Alten über das gleichförmig Wiederkehrende, dessen Ordnung schon gefunden war, aber die Abweichungen, die man nicht begriff, die Revolutionen, für die es keine Gesetze gab, diese eben waren das Werk des Vaters der Götter " (c). Die großen Gesetze und ewigen Ordnungen interessieren Schleiermacher nicht; eher deuten die Perturbationen auf eine höhere Einheit, auf eine Willkür und Phantasie, deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkt entdecken können (d). Die göttliche Wirksamkeit schwängert neue Schöp-

(a) Reden IV 69. 56. 62. 169. 14; vgl. 70 f. 77. 147

(b) S. 130

(c) Reden IV 54 f

(d) P. Seifert, S. 78. Daß Schleiermacher schließlich nicht so sehr an Unterbrechungen des Naturzusammenhangs denkt, zeigt Chr. Gl. 6, § 47, S. 222 ff



fungen mit neuen Kräften aus sich selbst; sie tut Zeichen und Wunder, die den ordnungsgemäßen Lauf der Dinge unterbrechen und erschüttern (a). Die Sehnsucht nach dem Wunderbaren greift danach, ob nicht etwas über die Gesetze der sinnlichen Erscheinungen hinausreiche (b).

## Anhang 21

Anhang 21: Die Kennzeichnung des ursprünglichen Menschseins durch den Begriff der "Vernünftigkeit der menschlichen Natur"

" (zu S. 106 Anm. d)

In der philosophischen Ethik bezeichnet Schleiermacher das ursprüngliche Menschsein als "Vernünftigkeit der menschlichen Natur". Damit redet Schleiermacher keiner Vorherrschaft des Rationalen über das Menschliche das Wort. Doch gelingt es ihm, mit diesen in der Philosophie üblichen Begriffen, theologische Erkenntnisse philosophisch zu formulieren (c).

Schleiermacher redet von der Vernunft als einem vorläufigen Begriff. "Kant hat gut sagen, wer nicht vernünftig sein wolle, mit dem habe er nichts zu schaffen. Was wird er aber machen, wenn einer kommt und sagt, er wolle gern mehr als vernünftig sein?" (d). Die Vernunft konstituiert nicht den Menschen (e). Sie steht in der Krisis des Glaubens (f). In der Christlichen Sitte tritt an die Stelle der Vernunft das  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ . Für die Christliche Sitte gehört die menschliche Vernunft, der  $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma^{(1)}$ , auf die das göttliche  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  einwirkt; die Vernunftssphäre ist im Gegensatz zum Bereich der Gnade Natur (g). "Die

(a) Reden IV 181

(b) S. 91

(c) vgl. S. 105 ff und S. 117 f dieser Arbeit. Damit, daß man Kant den Ansatz bei der Vernunft bestreitet, ist nicht viel gewonnen (E. Fuchs: Bultmann, Barth und Kant, Sp.468).

(d) Denkmale, S. 132

(e) vgl. S. 107 Zeile 21 ff dieser Arbeit !

(f) von Ungern-Sternberg, Begegnung, S. 304

(g) CS 300 f. 305; H. Stephan, Schleiermachers politische Ethik, S. 328. 342 f; Samson, S. 46. Nach Samson hätte Schleiermacher die Vernunft mit dem  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  und mit Gott verwechselt (S. 53 f). Die Behauptung einer Kontinuität zwischen  $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$  und  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  bei Schleiermacher hat schon W. Verwiebe widerlegt.

(1) noch zur Sinnlichkeit, zur  $\sigma\alpha\phi\epsilon\iota\alpha$ ,

Möglichkeit des Menschen, das Leben als ein vom Pneuma erfülltes zu leben, ist erst eröffnet worden durch das Eingehen des Pneuma als göttliches Prinzip in die Geschichte, worin die Bedeutung der Erscheinung Christi zu sehen ist" (a). Schleiermacher grenzt sich mit seinem Geistbegriff gegen die idealistische Philosophie ab, die das  $\piνεῦμα$  in den  $νοῦς$  hineinnimmt (b), außerdem gegen einen Supranaturalismus, der verkennt, daß die Gnade keine übernatürlichen Vermögen schafft, sondern dem "natürlichen" Menschen gilt (c).

Schleiermacher versteht die Vernunft umfassender als Kant, dem er vorwirft, das freie Verknüpfungs- und Hervorbringungsvermögen, die "Phantasie", über einer ausgedörrten Vernunft all zu sehr zu vernachlässigen. Die Vernunft ist auch Phantasie. Individualität der Vernunft ist Phantasie. Während Kant der Phantasie höchstens verstatten möchte, etwa aus dem umherziehenden Rauch Bilder zu dichten, meint Schleiermacher, daß kaum sittlich handeln kann, wer Mangel an Phantasie hat. Einfallsreichtum und Eingebung spielen bei der Bewältigung von Problemen des praktischen Lebens keine geringere Rolle als etwa auf dem Gebiet der Kunst (d). In der Ethik liegen die Prinzipien der von vielen gesuchten Erfindungslehre. Erfinden ist nicht schon identisch mit dem Entdecken in der Naturwissenschaft. Der Zweckbegriff muß durch freie erzeugende Phantasie angeregt werden. Berechnende Intelligenz (Vernunft) und freie bildende Intelligenz (Phantasie) haben zusammenzutreffen. Wenn auch die Phantasie allein gar zu vieles unbestimmt lassen und zur Willkür neigen muß, so ist doch anzustreben die Harmonie von Calculus und Phantasie.

Für die wissenschaftliche Behandlung der philosophischen Ethik ist nach Schleiermacher die Formel der Vernunftmäßigkeit die angemessenste (e). Demgegenüber will W. Schultz wie schon Friedrich Engels bei Schleiermacher stärker die Bedeutung des Herzens betonen. In Schleiermachers Theologie, einer theologia

(a) W. Verwiebe, S. 238

(b) W. Verwiebe, S. 242; vgl. Th. Siegfried, Zur Christologie, S. 229 ff

(c) Th. Siegfried, Zur Christologie, S. 231

(d) Max Weber, Wissenschaft als Beruf, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 532. Im Zusammenhang I 271; II 313, 220; 180; 472,23; 479,14; vgl. Reden IV 17. 92 f. Vgl. II 156: Das kombinatorische Vermögen im Individuum ist Phantasie. Vgl. auch Denkmale, S. 135.

(e) II 247, 15



cordis, sei das Herz die "Substanz" des Menschen (a). In der Tat spricht Schleiermacher auch auf ethischem Gebiet vom Herzen (b). Gleichwohl zeigt man sich von dem Begriff "Herz" nicht befriedigt. Schon für Schleiermacher deutet es auf die Ermangelung eines festen Prinzips und einer allgemeinen bestimmten Formel, wenn man von dem Terminus "Herz" Gebrauch macht und der Mensch lediglich seinem Herzen überlassen ist (c). In einer seiner ersten Predigten sagt Schleiermacher: "Darum wollen wir nicht unser Herz allein sprechen lassen, sondern auch unseren Verstand fragen, und ich fürchte nicht, daß er uns anders antworten möchte, als wir wünschen" (d). Wo Güte des Herzens mit Schwachheit des Verstandes verbunden ist, kann nicht ethisch gehandelt werden. Wenn "die sittliche Gesinnung den Verstand nicht treiben kann, wo sie ihn braucht: so muß sie schwach sein und sich auch so zeigen in der sogenannten Güte des Herzens, welche sich also nicht als sittlich bewähren wird". So verbirgt Fichte unter dem Schein gemeingeltender Verständlichkeit die ganze Unbestimmtheit, "wenn er nämlich einen jeden an sein Herz verweist". Wie Fichte verfährt, "ist mit dem Herzen unstreitig ein Unbestimmtes, ohne Prinzip der Bestimmbarkeit durch das ganze Gebiet des sittlichen Handelns Hindurchgehendes gesetzt" (e). Verstand und Wille sind am besten zu begreifen als ursprüngliche Erscheinungen der Vernunft (f). Verstand ist das ursprüngliche Eingesenktsein der Vernunft in die Receptivität der menschlichen Natur; Wille ist das ursprüngliche Eingesenktsein der Vernunft in die Spontaneität der menschlichen Natur (g).

- 
- (a) Schleiermacher und der Protestantismus, S. 93. 74. 115. 117. 126. Nach H. Stephan hätte Schleiermacher das "Objektive" nicht im "Kopfe", sondern im Herzen "verankert" (Schleiermachers politische Ethik, S. 338). H.G. Fritzsche erwägt, ob die Wandlung des Herzens das Wesen des Menschen betrifft (Ethik, S. 26. 244. 269). Für Friedrich Engels sprießt der Baum der Schleiermacherschen Religion aus dem Herzen (S. 532).
- (b) II 315, 229; 318, 249; 320, 262
- (c) bei Schleiermacher I 193. 196
- (d) bei Seifert, S. 194
- (e) I 164; 268 f
- (f) II 254, 71; 254, 76; 426, 7
- (g) ähnlich Scheler, Probleme, S. 196

Da jedes ungerechte Handeln auch ein unrichtiges Handeln ist, werden wir mit H.G. Fritzsche auf die Bestimmung des Herzens weniger geben als auf die Bestimmung der menschlichen Vernunft. Vernünftige Einsicht bemerkt mehr, als das Wohlwollen des Herzens sieht. Liebesgesinnung ohne verstandesmäßige Einsicht ist blind (a). Die Liebe kann nicht unweise sein, ohne mit sich selbst in Streit zu geraten (b). Man kann in Sünde fallen aus Unkenntnis, aus mangelndem Sich-Klarmachen von Folgen und Zusammenhängen (c). Das richtige Wissen spielt eine entscheidende Rolle für das sittlich gute Handeln (d). Ethische Unterweisung muß immer auch intellektuell (eine Art Schulung) sein (e). Nirgends ist ein einfaches und untrügliches Gefühl für das Vollkommene vorhanden; Gedanke und Gefühl haben sich wechselseitig auszubilden und zu erregen. Beim sittlichen Handeln kommt man mit dem bloßen Gefühl eben so wenig voran wie etwa in der Mathematik (f). Die Zuflucht zu einem ethischen Instinkt ist nur so lange sicher, "als es eine Gesellschaft mit einem starken Allgemeinglauben und einer konventionellen Moral gibt, die von den führenden Gesellschaftsgruppen aufrechterhalten werden". Sie wird unwirksam, wenn die Harmonie einer saturierten Gesellschaft verschwindet und unbefriedigte Gruppen, Massen und Völker nach einer neuen Lebensordnung fragen (g). Die Behandlung der Sittenlehre kann die unbedingte Richtigkeit des sittlichen Gefühls nicht voraussetzen; sie hat noch etwas anderes zu sein als nur eine genauere Verständigung über das, was im sittlichen Gefühl enthalten ist (h). Der bloße Instinkt wird durch die Vernunft nicht irgendwie limi-

- 
- (a) Fritzsche, Ethik, S. 206; Schlier, S. 136 Anm. 4
  - (b) Schleiermacher II 386 Zus. 2. Vgl. Bultmann, Johannes, S. 114 Anm. 1: "Gerade das ist das Schauerliche, daß der Mensch auch bei gutem Gewissen die Finsternis lieben kann". "Man kann objektiv stehlen und dabei subjektiv das beste Gewissen haben" (Fritzsche, Ethik, S. 205).
  - (c) Fritzsche, Festvorlesung, S. 9
  - (d) Fritzsche, Ethik, S. 49
  - (e) Fritzsche, Ethik, S. 205
  - (f) Schleiermacher I 242. 244 f
  - (g) P. Tillich, Ethik in einer sich wandelnden Welt, In: Der Protestantismus, S. 199
  - (h) Schleiermacher I 353



tiert, sondern verschwindet durch sie (a). Es ist von daher ungerechtfertigt, Schleiermacher für die Geschichte des "Irrationalismus" in Anspruch zu nehmen (b).

## Anhang 22

Anhang 22: Die Mißdeutung der Schleiermacherschen Trennung zwischen Ethik und Anthropologie bei Fr.J. Stahl  
(zu S. 107 Anm. d)

Stahl möchte ignorieren, daß ein Ausgangspunkt, der den anderen Punkten ungleichartig ist, mit ihnen nicht ein Ganzes bilden kann (c). Stahl hätte es konsequent gefunden, wenn Schleiermacher das, was er die vorausgesetzte Einheit von Natur und Vernunft nennt, auch noch mit zur Ethik rechnete, weil, wie er meint, für Schleiermacher der Mensch von der Vernunft unmittelbar oder unpersönlich und insofern, wie man sagen könnte, physisch gewirkt sein soll (d). Von diesem Mißverständnis ausgehend kann Stahl dann behaupten: "Es ist ein Grundverstoß gegen alles richtige Denken, daß Schleiermacher dessenungeachtet dem Ergebnisse (?) des religiösen Gefühls selbständige Wahrheit einräumt" (e).

## Anhang 23

Anhang 23: Die Vernachlässigung der Anthropologie in Schischkins Arbeit über kommunistische Moral  
(zu S. 116 Anm. a)

Für Schischkin kann Quelle der Pflicht nicht die "Natur des Menschen" sein (f). Der historische Grund für die Vernachlässigung der Anthropologie durch marxistische Theoretiker

- 
- (a) I 463. Von dem Tun des Menschen läßt sich nicht sagen, daß er es nur seiner Natur nach ohne die Vernunft beginne und diese es etwa nur gestatte oder limitiere (I 462).
  - (b) zu Schuffenhauer, S. 76. G. Lukacs will wohlweislich eine Behandlung Schleiermachers unterlassen (S. 12). Nach Schuffenhauer fehlt bisher eine marxistische Einschätzung der Philosophie Schleiermachers (S. 3; vgl. S. 7 Mitte und S. 173 oben).
  - (c) Schleiermacher II 546, 98
  - (d) Stahl I 525
  - (e) Stahl I 539 f
  - (f) S. 356

tiker liegt in der Abwendung Marx' von Feuerbach (a). Der Marxismus hätte aber zu bedenken, daß der wirkliche, gesellschafts- und klassenbestimmte Mensch nicht minder Mensch ist als der Feuerbachsche "Mensch überhaupt" (b). Was für einen Sinn sollte dann das Reden von einem "realen Humanismus" (Marx) haben? Gegenüber dem Einwand, der Mensch sei das, was er in der jeweiligen Gesellschaftslage sei, nichts darüber hinaus, erscheint es notwendig, den begegnenden geschichtlichen Menschen als eine Einheit zu fassen, da sonst überhaupt nichts ausgesagt werden kann, auch nicht über die konkreteste geschichtliche Erscheinung (c). Die Materie der Geschichte im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung sind die Menschen, die ihre Bedürfnisse in gemeinsamer Produktion zu befriedigen suchen. Allgemeine Aussagen über den Charakter der Bedürfnisse und über die Richtung der gemeinsamen Produktion lassen sich nur dort machen, wo eine bestimmte Auffassung vom Menschen vorliegt. Je nach dem Begriff vom Menschen, den eine Theorie bewußt oder unbewußt mitbringt, gestalten sich die Aussagen über Richtung und Art seines Produktionswillens.

#### Anhang 24

Anhang 24: Die Nähe Schleiermachers zu Luther in der Verwerfung des tertius usus legis  
(zu S. 122 Anm. b)

Es ist bekannt, daß für Luther und Paulus das Gesetz ein grundlegender theologischer Begriff bleibt. Das Gesetz macht die Sünde sündig und mehrt sie. Daß Schleiermacher nichts vom Zorn Gottes lehren will, stellt vor ein Problem, das wir hier nicht zu verhandeln haben. Das Gesetz, das die Sünde zur Erkenntnis bringt, kann nicht den Nutzen haben, dem Wie-

---

(a) das folgende bei P. Tillich, Entscheidung, S. 16. 21. 95

(b) kein Widerspruch zu S. 117 Zeile 28 dieser Arbeit

(c) anders Scheler, Form. 289. Für Scheler gilt "der Mensch" nicht mehr als etwas "Festes und Stabiles"; es gäbe nicht mehr "den Menschen", seitdem es eine Rassentheorie, eine Ethnographie und Geschichtswissenschaft gibt (vgl. Form. 305. 325. 561 und in Anhang 36 auf S. 234 dieser Arbeit).



dergeborenen das Ziel der Heiligung vorzuhalten (a). Schleiermacher wiederholt völlig selbständig, in moderner Gestalt, Luthers Ablehnung des tertius usus legis (b). Für Luther ist Christus efficax contra mortem, peccatum et legem (c). Si utrum sit amittendum, Christus vel Lex, Lex est amittenda, non Christus (d). Doch bleibt für Luther das Gesetz, sofern es auf die Sündenerkenntnis geht. Am Gesetz wird die Sünde erkannt. Wären Tod und Sünde aufgehoben, könnte freilich das Gesetz fallengelassen werden: Sublatis morte et peccato (ut Christus fecit) feliciter tolleretur (e). Gesetz und Sünde sind Korrelativa: Quatenus enim cessat (peccatum), aetenus et lex cessat (f). Das Gesetz zeigt für Luther weniger die Notwendigkeit des Tuns als die des Glaubens (d.h. der Sündenvergebung).

## Anhang 25

Anhang 25: Gesetz und Erlaubtes bei Trillhaas und Richard Rothe  
(zu S. 124 Anm. c)

Trillhaas will in der Frage des Adiaphoron Kant als den geistigen Vater des "Kantianers" Schleiermacher betrachten. Trillhaas sucht aus der "Religion innerhalb" zu erweisen, daß schon Kant gegen den Begriff des Erlaubten Stellung genommen hat. An der angeführten Stelle sagt aber Kant lediglich, die Gesinnung, der Mensch, könne nicht zugleich gut und böse sein (g). Schleiermacher hat sich nicht mit, sondern gegen Kant gegen den Begriff des Erlaubten erklärt. Schleiermacher tadelt Kants Stellung zu den Mittel-

- 
- (a) Chr. Gl. 1, § 132, S. 322. Zum Verständnis des Gesetzes bei Luther s. R. Hermann, Zur Bedeutung der lex. Zu den Formeln "Gesetz und Evangelium" und "Evangelium und Gesetz" vgl. Iwand, S. 63.  
 (b) H. Gerdes, S. 186 ff, Anm. 37. 41  
 (c) WA 39, 1, S. 45, 16  
 (d) WA 39, 1, S. 47, 23  
 (e) WA 39, 1, S. 357, 17 ff  
 (f) WA 39, 1, S. 431, 21  
 (g) Trillhaas, S. 64 zu Religion 21 f (9 f)

dergehorchen das Ziel der Heiligung vorzunehmen (a). Schleier-  
macher wiederholt völlig selbständig, im modernen Gestalt,  
inwieweit Ableitung des letzten nachfolgt (b). Im Luther ist  
Christus wirklich contra mortem, quodcumque et legem (c). Er  
steht mit auferstehend, Christus vor der, der ist auferstehend,  
von Christus (d). Doch bietet der Luther das Gesetz, sofern es  
auf die Sündenkenntnis geht. Am Gesetz wird die Gnade erkannt.  
Wahr ist und Gnade aufgegeben, könnte freilich das Gesetz auf-  
gegeben werden: Schleiermacher ist jedoch (in Christus) le-  
bendiger Vollender (e). Gesetz und Gnade sind Korrelati-  
ve: quodcumque etiam contra (quodcumque), etiam et lex contra (f).  
Das Gesetz zeigt der Luther weniger die Notwendigkeit des Tuns  
als die des Denkens (g.h. der Sündenvergebung).

Anhang 25

Anhang 25: Gesetz und Erlaubnis bei Trillingen und Richard Rorty  
(ca. 1924 im. c)

Trillingen will in der Frage des Adäquaten Kant. als  
als der geistigen Vater des "Kantianismus" Schleiermacher be-  
trachten. Trillingen sucht aus der "Religion innerhalb" zu  
erweisen, daß schon Kant gegen den Begriff des Erlaubten  
Stellung genommen hat. In der angeführten Stelle sagt aber  
Kant lediglich, die Genierung, der Mensch, könne nicht un-  
möglich gut und böse sein (g). Schleiermacher hat also nicht  
mit, sondern gegen Kant gegen den Begriff des Erlaubten er-  
klärt. Schleiermacher tadelt Kants Stellung zu den Mittel-

(a) Kant, CI. I, § 432, 2. 322. Im Verständnis des Gesetzes  
bei Luther a. H. Hermann, zur Bedeutung der lex. In den  
"Gesetz und Evangelium" und "Evangelium und Gesetz"

(b) Kant, CI. I, § 432, 2. 322. Im Verständnis des Gesetzes

(c) Kant, CI. I, § 432, 2. 322. Im Verständnis des Gesetzes

(d) Kant, CI. I, § 432, 2. 322. Im Verständnis des Gesetzes

(e) Kant, CI. I, § 432, 2. 322. Im Verständnis des Gesetzes

(f) Kant, CI. I, § 432, 2. 322. Im Verständnis des Gesetzes

(g) Kant, CI. I, § 432, 2. 322. Im Verständnis des Gesetzes

(1) laubten, das immer nur an nur einen oder mehreren, nicht an  
"nie für sich allein" vornehm.



dingen (a).

Richard Rothe geht an dem eigentlichen Anliegen Schleiermachers vorbei. Rothe meint, das Erlaubte habe da seinen Ort, wo und insofern kein Gesetz ist (b). Je mehr das Gesetz hervortrete, desto mehr müsse sich das Gebiet des Erlaubten verengen (c). Daß eine gesetzliche Ethik notwendig ein Erlaubtes im Gefolge hat, stellt Rothe nicht klar. Er teilt lediglich das Bedenken Kants, ein Erlaubnisgesetz sei in sich ein Widerspruch. Für Kant enthalten nämlich Gesetze überhaupt einen Grund objektiver praktischer Notwendigkeit; Erlaubnis enthält hingegen einen Grund der praktischen Zufälligkeit gewisser Handlungen (d). Rothe kritisiert den Begriff des Erlaubten vom Gesetz her, während Schleiermacher mit dem Erlaubten zugleich die Gesetzlichkeit kritisiert. Nicht das Gesetz als solches, sondern nur die ihm noch anhaftende Unvollkommenheit macht es für Rothe unmöglich, alle Handlungsweisen auf eine sittliche Formel zu bringen. Obwohl Rothe weiß, daß, was das Gesetz unbestimmt lassen und als sittlich indifferent ausgeben muß, ethisch bestimmbar ist (e), gewährt er dem Gesetz die beherrschende Stellung. Seine Beteuerungen, in der Vollendung habe das Sittengesetz seine Geltung verloren, zeigen überdies, daß er sich das Gesetz nur als Mittel denken kann, d.h. als etwas, das nach Schleiermacher den Namen der Sittlichkeit gar nicht verdient (f).

#### Anhang 26

##### Anhang 26: Die Uferlosigkeit der Schellerschen Wertethik (zu S. 132 Anm. c)

Scheler wirft Schleiermacher vor, er habe - ähnlich wie Luther - Religion und Moral unheilvoll entzweigebrochen (g). Scheler möchte die Selbigkeit beider behaupten,

---

(a) z.B. I 109. Schleiermacher hält es für unwissenschaftlich, den Begriff des Erlaubten einzuschränken auf diejenigen Gegenstände, welche zu geringfügig wären, um eine ethische Bestimmung vorzunehmen, und lobt daher die Ansicht der Stoiker, daß die Anwendung des Gesetzes auf eine Handlung mit der scheinbaren Größe derselben in keiner Verbindung stehe (I 137).

(b) "Je mehr das sittliche Subjekt noch ohne ein wirkliches Gesetz ist, desto mehr des Erlaubten hat es" (S. 373). Eine Seite weiter spricht Rothe allerdings von einem Er- (1)

begibt sich aber dadurch der Möglichkeit, einen Begriff von Ethik zu gewinnen. Schelers Werte sind keine eigentlich ethischen Begriffe. Schelers Werte sind ein Prinzip, das für die Ethik gar nicht charakteristisch ist. Es gibt Werte, in deren Erfassung wir zugleich wissen, daß sie in der Richtung eines in uns vorhandenen Strebens gar nicht liegen, ja daß wir ihnen tatsächlich widerstreben (a). Akte des Werterkennens seien keine Willens- oder Strebensakte. Die mögliche Realisierbarkeit von Werten durch Wollen und Handeln soll sich zur möglichen Höhenlage dieser Werte wesensgesetzmäßig gleichsam umgekehrt proportional verhalten. Werte ließen sich durch Wollen und Tun um so weniger realisieren, je höher an Rang sie sind. Scheler bestreitet, daß die Realisierung gerade der höchsten sittlichen Werte notwendig auch eine Aufgabe für unser Wollen und Handeln sein könnte und sein müßte. Der Personwert als der höchste Wert ist von einer unmittelbaren Realisierbarkeit durch Wollen und Handeln absolut ausgeschlossen. Die Person könne dadurch ihren höchsten Eigenwert faktisch erreichen, daß sie ihn in keinem Akt des Wollens intendiert. So ist die Heiligkeit ein Wert, dessen Realisierung seine Nichtintention unbedingt voraussetzt. Scheler weiß von einem Wertsein der Person, das ihren Akten überlegen ist (b). Die höchsten Werte gehen über und gegen das

- 
- (c) S. 372 f
  - (d) Zum ewigen Frieden, S. 123 Anm.; vgl. S. 154 Anm.
  - (e) S. 378. 365. 370
  - (f) vgl. in Anhang 6 auf S. 179 f dieser Arbeit !
  - (g) Probleme der Religion, S. 284
  - (a) Form. 189
  - (b) Form. 578; 267; 511 ff; 521, 19 Anm. 2; 570 Anm. 3; 356; 506; 508; 556. Je wertvoller die Gefühle, desto weniger sei ihr Aufkommen dem Wollen und Nichtwollen unterworfen. Es gäbe Gefühle, deren Sein man sich nicht als Zweck setzen, sondern als pure "Gnade" hinnehmen müsse. Die Freude z.B. sei in ihrer Tiefe durch Wollen und Handeln nicht zu erreichen (S. 348 ff). Schelers theologische Begründung für die Verwerfung der Eigenwert-Intention ist verfehlt. Scheler meint, auch Gott habe im Schöpfungsaktus nicht seine Verherrlichung intendiert (S. 511 Anm. 1). Was soll denn das Ziel der Schöpfung sein, wenn nicht das Gotteslob (vgl. E. Fuchs, I 316 f)? Scheler vergißt, daß der Mensch zu seinem Werk anders steht als Gott zu seinem Werk. Scheler überspringt allzusehnell die Schwierigkeiten, in die eine Analogie zwischen dem Endlichen und dem Absoluten geraten muß (W. Weischedel, Die Zeit der ursprünglichen Erfahrungen, S. 94).



Handeln und sind also ethisch nicht zu fassen. Der Wert "gut" könne nie Materie eines Willensaktes sein; ein materielles Gut sei stets und notwendig ein nichtsittlicher Wert (a). Die Akte intendieren für Scheler nicht das Gute, sondern tragen es "auf dem Rücken" (b). Dieses Gebilde, für das die Akte des Wollens und Handelns erst in dritter Linie "Träger" des "gut" und "böse" sind, nennt Scheler eine Ethik (c) ! Je höher man auf Schelers Wertleiter emporsteigt, desto weniger muß man wollen. Sittlicher wird, wer weniger will.

Dadurch, daß sich Scheler höheren Wertreihen nähert, wo das Wollen abnehmen soll, kommt er keineswegs schon in die Dimension des göttlichen Handelns. Das schöpferische Handeln Gottes betrifft Schelers höhere Wertreihen keineswegs mehr als seine niederen. Und umgekehrt muß der Mensch gerade auch auf den niederen Wertreihen weniger wollen, als Scheler behauptet. Schelers Wertreihen sind durchaus kein Maß, die Stärke des Wollens zu bestimmen. Wertreihen sind völlig ungeeignet, das sittliche Wollen zu definieren. Der Grad des Wollens läßt sich an keiner Wertgradigkeit ablesen. Jedenfalls weiß das Neue Testament um Werte, die mit der sinnlichen Natur des Menschen in Verbindung stehen (für Scheler also auf eine untere Wertreihe zu stehen kommen) und - trotz Scheler - nicht Gegenstand eines menschlichen Handelns und Mühens sind. "Wer aber von euch kann mit Sorgen zu seiner Länge eine einzige Elle hinzusetzen ?" fragt die Bergpredigt (d). Das Wollen bedarf für die Festlegung seines Umfangs anderer Kriterien als der Schelerschen Werte. Es besteht keine Abhängigkeit zwischen Wollen und Wertreihen. Höchste Werte, die nicht gewollt werden, gehören nicht in die Ethik; und niedere Werte, die nur gewollt werden, sind insofern nicht weniger sittlich, sondern sittlich. Sofern ich nichts will, bin ich nicht sittlich, sondern entweder

- 
- (a) Form. 49. Ein Materialismus hätte nach Schelers Einverständnis nichtsittliche Werte zum Inhalt. Welch eine vernichtende Selbstkritik !
  - (b) Scheler behauptet einen Gegensatz zwischen der "Realisierung eines Wohles" und dem "Gutes tun" (Form. 49).
  - (c) Form. 51
  - (d) Mt 6,27

unsittlich oder religiös. Nicht die Werttheorie, sondern die Theologie vermag zu zeigen, wie der Mensch weniger wollen kann, ohne unsittlich zu werden. Die Meinung, die Person verwirkliche sich unbewußt und mittelbar, widerspricht Schleiermachers Lehre vom unmittelbaren Selbstbewußtsein. Was der Mensch nicht wollen kann, realisiert er auch nicht. Wer mehr tut, als er will, ist weder sittlich noch religiös.

Vielleicht wird man eine ihr Gebiet weit hinter sich lassende Ethik als den Preis bezeichnen wollen, der dafür gezahlt werden müsse, daß Ethik und Religion zusammengenommen werden. Nun ist es aber die Frage, ob es Scheler gelingt, eine wirkliche Einheit beider herzustellen. Scheler unterscheidet, wie wir sahen, zwischen Werten, die sich zum Zweck machen lassen, und solchen, die zu einem Zweck zu setzen wesensunmöglich ist. Beide Wertarten sind grundverschieden. Es ist ein Unterschied, ob sich ein Wert im Handeln erstreben läßt oder nicht, ob er ein Projekt bzw. einen projektbestimmenden Faktor des Wollens darstellt oder nicht. Religion und Ethik sind insofern auch bei Scheler auseinander. Ob man von einem Graben zwischen beiden spricht oder einen allmählichen Übergang zwischen beiden postuliert, macht keinen wesentlichen Unterschied aus. Was gewollte und nicht zu wollende Werte miteinander verbindet, ist lediglich, daß sie von Scheler als Werte bezeichnet werden (a). Die Erkenntnis, daß die Religion wertvoll ist und daß die Ethik wertvoll ist, soll schon so etwas wie eine Einheit beider begründen können. Schleiermacher glaubt dieser Einsicht kein Gewicht geben zu können. Wann Scheler schließlich der Religion ein eigenes Wert- und Seinsgebiet und ihre eigene Erfahrungsquelle zuerkennt, tut er genau das, was er bei Schleiermacher kritisiert (b).

#### Anhang 27

Anhang 27: Der Gegensatz Subjekt - Objekt in der Gottesbeziehung  
(zu S. 134 Anm. b)

Geringschätzig urteilt Scheler über Schleiermachers theologische Arbeit, in der er eine wirklich begründete

---

(a) vgl. Probleme, S. 259  
(b) Form. 552



te religiöse Objektidee vermißt. Eine solche fehlt in der Tat bei Schleiermacher. Sie fehlt, weil Schleiermacher sich Gott nicht als Objekt vorstellen kann. In der Gottesbeziehung bleibt der Gegensatz Subjekt-Objekt gänzlich ausgeschlossen als ein nicht anwendbarer (a). Das Objektive fehlt, weil die Transzendenz, die die Selbstheit konstituiert, sich nicht mehr als Subjekt-Objekt-Beziehung bestimmen läßt (b). Vor Gott gibt es keine Gegen-Stands-Haltung.

Wie wenig konsequent Schellers Kritik an Schleiermachers Lehre vom unmittelbaren Selbstbewußtsein ist, wird deutlich, wo Scheller auf die Seligkeit und Verzweiflung zu sprechen kommt. "Wir können nicht im selben Sinne 'über etwas' verzweifelt und 'über etwas' selig sein wie über etwas froh und unfroh, glücklich und unglücklich ... Wo das Etwas noch gegeben und angebbar ist, 'über das' wir selig oder verzweifelt sind, da sind wir sicher noch nicht selig und verzweifelt" (c). Offenbar will Scheller nicht auf die Seligkeit verzichten, nur um an einem Objekt festzuhalten, auf das die Seligkeit Bezug nehmen könnte. Das Wesen der eschatologischen Freude ist, daß sie kein angebbares Woran hat. Die tiefste Freude ist, die kein Objekt hat, an dem sie sich freut (d). Daß man sich freut, ist wesentlicher, als was einen erfreut.

Es bleibt unerfindlich, was Schleiermacher Scheller hier vorwerfen könnte außer - Mangel an Konsequenz. Daß das Selbst kein "Reflexionsobjekt" ist, ist gerade auch die Auffassung der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Reflexionsobjekt ist für Schleiermacher nicht das Selbst, sondern das Ich (e).

- 
- (a) Im Zusammenhang Form. 309; Dial. 287; Gogarten, a.a.O.; dagegen Fr.J. Stahl I 538. 540. 541 und R. Otto, S. 386 f
  - (b) M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 18
  - (c) Form. 355; vgl. 272 f. Das Sein kann viel weiter reichen als das gegenstandsfähige Sein (Vom Wesen der Philosophie, S. 71; vgl. Probleme, S. 246 f)
  - (d) "Denn das ist das Wesen der Freude, daß in ihr alles Fragen verstummt und alles 'selbstverständlich' ist ... Sie freut sich an gar nichts - vom Standpunkt des νοσμος aus gesehen, dessen Freude immer Freude an einem bestimmten Woran ist, und die deshalb immer von den jeweiligen Bedingungen abhängt. Der νοσμος kann nur mehr oder weniger froh sein, nicht schlechthin froh; Freude kann nicht die Bestimmtheit seiner Existenz sein, weil er nie ohne Frage ist und die Frage höchstens vergessen kann. Die Existenz der Glaubenden aber ist Freude, die niemand rauben kann, weil sie kein der Welt preisgegebenes Woran hat und deshalb ohne Sorge und Frage

Für Schleiermacher ist das unmittelbare Selbstbewußtsein kein gegenständliches Bewußtsein von sich selbst; das Ich an sich kann wohl gegenständlich vorgestellt werden; doch das unmittelbare Selbstbewußtsein ist zu unterscheiden vom reflektierenden Ichbewußtsein, in dem wir uns Gegenstand geworden sind (a). Scheler wandelt schließlich ganz auf Schleiermacherschen Bahnen, wenn er die religiösen "Selbstgefühle" nur da gegeben sein läßt, wo wir uns selbst nicht mehr bezogen auf ein besonderes Seinsgebiet (Gesellschaft, Freunde, Beruf, Staat usw.), und wo wir uns nicht mehr als daseins- und wertrelativ auf einen noch durch uns vollziehbaren Akt (der Erkenntnis oder des Willens) gegeben sind, sondern als das absolute: "Wir selbst selber" (b).

Der Frage, inwiefern sich Schelers Ethik von der Schleiermacherschen durch ihren "Personalismus" unterscheidet, kann hier nicht nachgegangen werden. Scheler setzt die Person über das Selbst und die sogen. Seele (c). Es scheint uns nur wenig gewonnen zu sein, wenn der Mensch mit dem Per-

---

ist" (R. Bultmann, Johannes, S. 449 f).

- (e) "Wir haben keine Vorstellung vom Ich ohne Reflexion" (Dial. 291). Wo der Mensch ein Ich wird, ist ein bestimmtes Auseinandertreten von Subjekt und Objekt (II 264,9). "Subjektivität, Gegenstand und Reflexion gehören zusammen. Erst wenn die Reflexion als solche erfahren ist, nämlich als der tragende Bezug zum Seienden, erst dann wird das Sein als Gegenständigkeit bestimmbar" (M. Heidegger, Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze, S. 85). Hinter der Unterscheidung zwischen (unmittelbarem) Selbst und mittelbarem Ich verbirgt sich der fundamentale Unterschied zwischen Schleiermacher und Fichte. Gott ist geleugnet, wo man ihm ein Ich gegenüberstellt. Das Ich-Sagen innerhalb der Gottesbeziehung ist der Anfang des Atheismus. "Ich" muß notwendigerweise sagen, wer zu Gott "Du" sagt. Das Ich ist nur Gedanke. Die Existenz hingegen ist nicht die Wirklichkeit des ego cogito (M. Heidegger, Humanismus, S. 29). Das Selbst wird gewonnen, wo die Ichheit darangegeben werden kann (M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 50).
- (a) Chr. Gl. 6, § 3, S. 7; § 4, S. 14; II 590
- (b) Form. 355. Das lutherische "Seligkeit nur durch den Glauben" lehnt Scheler aber ab (Form. 356 Anm. 1; 235 Anm. 1; 360 Anm. 3).
- (c) vgl. Heidegger, Humanismus, S. 14. 16. 19; Sein und Zeit, S. 47 f; Form. 512. 513, 14. 16. 120; Wobbermin: Luther, Kant, Schleiermacher, S. 119. 114



soncharakter ausgestattet wird. Völlig unerfindlich bleibt, warum Scheler Gott als Person, als die "Person der Personen" bezeichnet (a). Scheler führt mehrere Momente an, die das Wesen einer Person ausmachen sollen (b). Diese Kriterien auf Gott anwenden zu wollen, wäre widersinnig. Scheler will z.B. die Person nicht mit ihrem Leib identifizieren, sondern sie mit ihrem Leib ein Verhältnis zu sich selbst gewinnen lassen (c). Scheler kommt dadurch in große Nähe zur paulinischen Anthropologie (d). Gott ließe sich unter diesen Personbegriff nur fassen, wenn man sich z.B. einen Bauch Gottes denken könnte. Daß Gott in anderem Sinne Person ist, wäre erst einzusehen, wenn klargemacht würde, in welchem anderen Sinne er Person ist. Die Definition Gottes als Person bleibt so lange überflüssig, als der Personbegriff nichtssagend ist. Für Schleiermacher jedenfalls können das göttliche Personsein und das menschliche Personsein nicht dasselbe sein (e).

Alles in allem kann Schelers Mut, inmitten eines säkularisierten Zeitalters den Wert des Heiligen als obersten Wert zu verkünden, eine tiefe theologische Problematik nicht verdecken. Alle Hochschätzung des Heiligen hat "das in seiner Schlichtheit ergreifende Bekenntnis" nicht zu verhindern vermocht, daß er sich für einen "Theisten" (im herkömmlichen Wortsinn) nicht mehr halten könne (f). Scheler glaubt sich dabei insofern nicht unter<sup>w</sup> geworden zu sein, als er noch nie an eine Begründung der Ethik auf irgendeine Voraussetzung über Wesen und Dasein, Idee und Willen Gottes gedacht habe (g). Wiewohl es der Theologie fern liegt, von einem angeblich sichern Port den A-theismus anzuprangern, kann sie es nicht gutheißen, wenn sich Scheler mit einer gescheiterten ! Theologie gegen die Theologie Schleiermachers zu stellen wagt, in der der befreiende Sprung vom Traditionellen hinweg zum Ungewohnten und Zukunftsträchtigen voll-

(a) Form. 508

(b) Form. 482 ff

(c) Form. 485; anders Probleme, S. 210. 332

(d) vgl. R. Bultmann, Theologie, S. 192 ff

(e) Chr. Gl. 1, § 119, 2, S. 195. Nach N. Hartmann ist bei Schleiermacher nicht Gott Persönlichkeit, sondern der Mensch, zu dessen Wesen eben die Endlichkeit gehört (Philosophie, S. 242). Die Persönlichkeit ist für Schleiermacher etwas sehr Vorläufiges. Die Vernunft muß die Schranken der Persönlichkeit durchbrechen (vgl. S. 40 Anm.c dieser Arb.).

(f) W. Weischedel, Die Zeit der ursprünglichen..., S. 93

(g) Form. 17; vgl. aber auch Weischedel, Recht und Ethik, S. 256f

zogen ist (a). Scheler begibt sich der Möglichkeit, die Dimensio zu erreichen, in der ihm jede Art metaphysischen Atheismus' gleichgültig sein könnte. Denn Wiedergeburt der Metaphysik kann nur heißen: Erspüren eines neuen metaphysischen Ganges (b).

## Anhang 28

Anhang 28: Schleiermachers Kritik an Kants Postulaten der praktischen Vernunft

(zu S. 134 Anm. d)

Betrachten wir die Polemik Kants gegen die Metaphysik seiner Zeit, so ist ganz deutlich, wie sie eben darauf beruht, daß in ihr der Unterschied zwischen der religiösen Reflexion und dem philosophischen Streben ganz verwischt war; Kant war sich seines Fehlers wohl bewußt, wurde aber nicht recht dessen inne, wo er lag, und suchte ihn an unrichtiger Stelle (c). Im Gegensatz zu Kant sucht Schleiermacher nicht nur nach Postulaten der praktischen Vernunft für den transzendenten Grund (d). Notwendig seien nicht nur Postulate für das Wollen, sondern auch Postulate für das Wissen (e). Wissenschaftliches Erkennen und Glaube an Gott können nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Wir finden Gott in dem, was wir erkennen (f). "Die Dialektik gibt uns kein Wissen von Gott; aber sie behauptet: kein Wissen ist ohne Gott möglich; alles Wissen ist nur durch Gott für uns da" (g). Freiheit des Glaubens und Freiheit des Denkens sind nicht zu trennen. Es ist ein vergeblicher Versuch, durch leere Distinktionen die Sache des freien philosophischen Forschens und die Sache der freien protestantischen Theologie auseinanderreißen zu wollen (h). Der Glaube will selbst erkennen, aber nicht das Wissen begrenzen (i). Wo sich das

(a) Vgl. S. 147 Anm. d dieser Arbeit !

(b) W. Weischedel, Die Zeit der ursprünglichen ..., S. 94

(c) Dial. 313

(d) Dial. 281 f

(e) Mit den Postulaten der theoretischen Vernunft setzt sich Schleiermacher aber keineswegs die Aufgabe, ein sogen. Dasein Gottes auf theoretische Weise zu beweisen. - Wer Gott nicht als Postulat, sondern als "Wirklichkeit" betrachten möchte, führt nicht über Kant hinaus (E. Fuchs, Bultmann, Barth und Kant, Sp. 468).

(f) D. Bonhoeffer, S. 211; vgl. S. 216. 181; vgl. in Anhang 21 auf S. 215 dieser Arbeit !

(g) von Ungern-Sternberg, Begegnung, S. 294

(h) gegen Fichte, Briefe, bei von Ungern-Sternberg, Freiheit und Wirklichkeit, S. 123

(i) vgl. das Anselm-Zitat am Anfang der Glaubenslehre



Wissen bescheidet, ist keineswegs schon Raum geschaffen für den Glauben. Wohl ist der Glaube nur als im Gegensatz zum Sehen recht begriffen; doch weiß das Sehen nicht, wo nichts zu sehen und Glaube geboten ist. Anders wäre das Sehen der Platzanweiser für den Glauben. Es ist angemessen<sup>er</sup>, den Glauben verständlich zu machen, als apologetisch die Möglichkeit darzutun, daß das Sehen Lücken offen lassen könnte. Was das Sehen nicht sieht, merkt nicht das Sehen, sondern der Glaube. Der Mensch glaubt unabhängig davon, ob er etwas sieht oder ob er nichts sieht, d.h. abgesehen vom Sehen. Die Jünger, die Jesus sahen, konnten an ihn glauben, wie auch spätere Zeiten, die ihn nicht sahen. Obwohl der Glaube nicht sieht, macht er für das Sichtbare eher sehend als blind.

## Anhang 29

## Anhang 29: Das romantische Verständnis der Schleiermacherschen Ethik

(zu S. 135 Anm. c)

Hassel beruft sich auf den jungen Schleiermacher, der noch als "Romantiker" bezeichnet werden kann (a). Das Tun des Frommen "erschöpft sich dann auch nicht im Hervorbringen einzelner, vergänglicher Werke, wie es beim nicht gottbezogenen Menschen der Fall ist. Auch dieser vermag allerlei in der Welt zu wirken, in seinem philosophischen, künstlerischen oder sittlichen Tun eine bewundernswerte Virtuosität zu entfalten. Aber sein Gemüt ist immer auf einen endlichen Punkt gerichtet, und wenn er diesen erreicht, so schreitet er tätig fort zu einem anderen, ein vergängliches Werk zum andern häufend, innerlich völlig unbefriedigt, weil er fühlt, daß das Geschaffene seinem verborgenen Schaffensdrang nicht adäquat ist, daß er zu groß ist für sein Werk. Ein Überfluß von Kraft und Trieb treibt ihn unستet umher, läßt ihn schließlich zu keinem größeren Werk mehr kommen oder richtet ihn gar zugrunde. Ganz anders ist es beim religiösen Menschen. Er braucht sich nicht einer einzelnen Direktion zu überlassen. Sein ganzes endliches, freies Tun ist Ausfluß eines unendlichen

---

(a) vgl. Korff III, S. 337. 339. 343 f

Kräftezentrums. Er kann in jedem Augenblick im Unendlichen schweben, seinen überflüssigen Kräften einen unendlichen Ausweg verschaffen, so daß sein Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens nie gestört werden" (a).

P. Seifert bestreitet den romantischen Charakter der "Reden". Es sei unrichtig, den Redner als Romantiker zu interpretieren. Seine Grundkonzeption stamme aus anderen als romantischen Quellen. Der Redner über die Religion spreche als Prediger "Wie ein Nüchterner unter Träumenden" erscheine Schleiermacher inmitten der romantischen Religiosität (b).

Für H.J. Birkner ist die Frage, ob die "Reden" als Apologie des Christentums zu verstehen seien oder als romantische Religionsphilosophie, falsch gestellt, weil für Schleiermacher beides offenbar nicht aus-, sondern ineinander gelegen hat. Eine Anschauung, nach der christlicher Glaube und christliche Predigt als fixe Größen zu Idealismus und Romantik in einem exklusiven Verhältnis stehen, taue nicht zur Grundlage historischer Interpretation (c).

#### Anhang 30

Anhang 30: Über den vermeintlichen Fortschritt in der Philosophie

(zu S. 139 Anm. e)

Die Philosophie schreitet, wenn sie ihr Wesen achtet, überhaupt nicht fort. Sie tritt auf der Stelle, um stets das Selbe zu denken. Die wesentlichen Denker sagen stets das Selbe (was nicht heißt: das Gleiche). Dieses "dasselbe" hat den unausschöpflichen Reichtum dessen zur inneren Wahrheit, was jeden Tag so ist, als sei es sein erster Tag (d).

(a) Hassel, S. 77 f

(b) Schleiermacher habe sich ausdrücklich dagegen verwahrt, das Kunstgefühl schon für Religion zu halten (S. 196 f. 50. 58). Schleiermacher unterscheidet sich streng von der halt- und planlosen Verschmelzung des religiösen Bewußtseins mit dem ästhetischen und naturphilosophischen bei den Romantikern (N. Hartmann, Philosophie, S. 236).

(c) S. 156

(d) M. Heidegger, Humanismus, S. 23. 47; Einführung, S. 74. Für Schleiermacher enthalten die Fragmente der Vorsokratiker sowohl die Ahndung von dem letzten Ziel der Wissenschaft als auch die Keime jener verschiedenen Gestalten, in welche sie sich hernach spaltete (I 343).



Anhang 31: Die untergeordnete Stellung der Gerechtigkeit  
bei Schleiermacher

(zu S. 151 Anm. d)

Wohl nimmt für Schleiermacher das, was wir (hierin von den Griechen unterschieden) Gerechtigkeit zu nennen befugt sind, im Umfang der Liebe eine untergeordnete Stelle ein (a). Doch wird damit die Gerechtigkeit keineswegs geringer bewertet als die Liebe. Eine untergeordnete ist die Stelle der Gerechtigkeit in dem Sinne, wie ein Teil unter das Ganze befaßt ist. Da die Gerechtigkeit in der Liebe schon mit enthalten ist, ist sie dieser gegenüber unselbständig. Gerechtigkeit ist diejenige besondere Äußerung der Liebe, welche ein schon bestehendes Bildungsgesetz in jedem verkommenden Fall im einzelnen darstellt. Die Liebe steht nur insofern höher als die Gerechtigkeit, als diese bereits in jene aufgenommen ist.

Während bei Max Scheler die grundlegenden ethischen Begriffe - die Werte des Heiligen, des Geistigen, des Vitalen, des Angenehmen - einander untergeordnet sind, haben Schleiermachers Kardinaltugenden (zu denen die Gerechtigkeit nicht gehören soll) einen gleich ursprünglichen Ort. Das Über- und Unterordnen von materialen Begriffen steht - anders bei Scheler - nicht am Anfang.

Anhang 32

Anhang 32: Die Ethik als Wissenschaft von der Geschichte

(zu S. 153 Anm. d)

Der Mensch hat seiner wesensmäßigen Situation Rechnung zu tragen (b). Während Scheler es für unmöglich hält, die Ethik auf die historische Erfahrung aufzubauen, betrachten wir mit Schleiermacher die Ethik als Wissenschaft von der Geschichte (c). Scheler hält es freilich für unsitt-

---

(a) zum folgenden I 373. Vgl. auch Anhang 10 auf S. 190 dieser Arbeit !

(b) W. Weischedel, Recht und Ethik, S. 263 ff

(c) Schleiermacher II 80; 81; 87 f; 251,50; 497,46 f; 49; 498,50; 499,59 f; 505,90; 536,60; 537,62; 538,65; 539,69 ff; CS 69; Scheler, Form. 30. 32; Iwand, S. 51 f. 54

lich, jeder Entwicklungstendenz und jedem Trend der Dinge zu folgen; die Fortbildung der Ethik der Propheten zur rabbinischen Gesetzesmoral und zu einer Menge ausgerechneter Kultgeschäfte mit Gott sei ein Beispiel dafür, daß es auch eine Entwicklung in der Richtung des Schlechten gibt (a). Scheler gibt nicht an, woran er bestimmen will, was schlecht ist. Was soll das Schlechte verfehlen? Scheler läßt außer acht, daß ein Absinken der Sittlichkeit sich gerade da findet, wo man kein Ohr mehr hat für die Forderung des Tages und das Gebot der Stunde. Was die Botschaft der Propheten so eindringlich macht und was in ihr von woanders kommt, ist ihre Zeitbedingtheit und Situationsverflochtenheit! Nicht die Propheten, sondern Gesetzlichkeit und Kultreligion gehen an ihrer geschichtlichen Aufgabe vorbei. Schelers Ethik vollzieht eben die Umbildung des prophetischen Ethos, die er verhindern möchte.

### Anhang 33

Anhang 33: Der subjektive Charakter der Wertethik  
(zu S. 153 Anm. e)

Für Martin Heidegger wird durch die Kennzeichnung von etwas als "Wert" das so Gewertete seiner Würde beraubt. "Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung ... Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut. Wenn man vollends 'Gott' als den 'obersten Wert' verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes. Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt" (b). Die Vorstellung des Wertes stellt sich dort ein, wo das Seiende in gewisser Weise des Seins verlustig geht. "Dieser Verlust wird unklar und unsicher genug gespürt und entsprechend schnell dadurch ersetzt, daß man dem Gegenstand und dem so ausgelegten Seienden einen Wert zuspricht und überhaupt das Seiende nach Werten bemißt und die Werte selbst zum Ziel alles Tuns und Treibens macht ... Der Wert scheint auszudrücken, daß man in der Bezugstellung zu ihm eben das Wertvollste selbst betreibt, und dennoch ist gerade der Wert die kraftlose und fadenscheinige

(a) Form. 33

(b) Humanismus, S. 34 f; Nietzsches Wort "Gott ist tot", Holzwege, S. 240. Daß Gott kein Wert ist, kann allerdings nicht heißen, daß er kein Seiendes wäre.



Verhüllung der platt und hintergrundlos gewordenen Gegenständlichkeit des Seienden" (a). "Das Wesen des Wertes besteht darin Gesichtspunkt zu sein ... als Gesichtspunkt ist er jeweils von einem Sehen und für dieses gesetzt. Dieses Sehen ist von jener Art, daß es sieht, insofern es gesehen hat; daß es gesehen hat, indem es das Gesichtete als ein solches sich vor-gestellt und so gesetzt hat" (b). Ein Wert hat als wichtigstes Kriterium die Geltung (c). Die Geltung bestimmt, wo ein Wert Wert ist (Geld ist Geld nur in dem Währungsgebiet, in dem es gilt). Die Geltung bestimmt, ob ein Wert Wert ist. Werte gelten und das Geltende hat Wert. Für M. Heidegger ist das Phänomen der "Geltung" fragwürdig wegen seiner ontologischen Ungeklärtheit. Die drei Bedeutungen von "Gelten" als Weise des Seins von Idealem, als Objektivität und als Verbindlichkeit, seien nicht nur an sich undurchsichtig, sondern sie verwirren sich ständig unter ihnen selbst (d).

## Anhang 34

Anhang 34: Der relative Charakter der Werte  
(zu S. 154 Anm. a)

Ein Wert ist Ausdruck einer Beziehung. Für einen Wert ist konstitutiv sein relativer Charakter. Ein Wert bezieht verschiedene Größen aufeinander (e). Von einem Wert kann da geredet werden, wo in Wirklichkeit oder Möglichkeit Verlorenes durch ein Äquivalent ersetzt werden soll. Ein Bauer etwa, der seinen Hof aufgeben will, wertet ihn. Hier geht es nicht mehr um den Hof, sondern um ein anderes (etwa um Geld). Wer ein an-

- 
- (a) M. Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, Holzwege, S. 93 f. Gegenständigkeit der Werte bei Scheler, Form. 154. 188 und M. Heidegger, Nietzsches Wort "Gott ist tot", Holzwege, S. 237. 241 f; Was ist Metaphysik, S. 43. Vgl. S. 70f dieser Arbeit !
  - (b) Nietzsches Wort "Gott ist tot", Holzwege, S. 210
  - (c) a.a.O., S. 211. Mit der Verwerfung der "sozialen Geltung" ist Scheler keineswegs schon der Geltung entflohen (Form. 66).
  - (d) Sein und Zeit, S. 155 f
  - (e) Wer von dem Wert einer Ware spricht, bezieht diese Ware auf das Geld im Portemonnaie eines Käufers. Es ist sinnlos, sich Gedanken über den Wert einer Ware zu machen, wenn kein Geld oder kein anderes Äquivalent zu erwarten ist.

deres als Äquivalent haben will, wertet, was er nicht mehr haben will. Wer ein anderes nicht haben will, hat es an dem gewertet, was er hat. Beide Male hat das Werten ein Gut nicht an diesem selbst, sondern an einem anderen Gut gemessen.

Sofern ein Seiendes von Bedeutung wird, wenn es abgelöst wird durch ein anderes, das an seine Stelle tritt, ist es ratsam, seinen Wert zu kennen. Ein Wert wird durch Vertretbarkeit konstituiert. Die Begriffe "Eigenwert", "Selbstwert" sind ein Widerspruch in sich. Für sich ist ein Wert nichts. Schon die Sage um den König Midas weiß um den Fluch des Goldes, dem kein anderes gegenübersteht, das nicht Gold würde, und das sich daher gegen kein anderes austauschen und einwechseln läßt. Wert und Verkehr sind korrelativ. Ein absoluter Wert ist, sofern er absolut ist, kein Wert, und nicht absolut, sofern er ein Wert ist.

Die Werttheorie steht auf keiner anderen Ebene als die Ökonomie. Wie für die Ökonomie eine Ware an sich (d.h. ohne die Möglichkeit der Preisbildung und -erzielung) nichts ist, so hegt die Werttheorie Argwohn, ein Gut als das zu nehmen, was es ist. Wie die Ware erst fertig ist, wenn ein Preisschild sie ziert, so ist für die Werttheorie ein Gut erst dann diskutabel, wenn ihm ein "Wertetikett" "aufgeklebt" ist. Der Unterschied zwischen Werttheorie und Ökonomie ist lediglich der, daß die Werttheorie einen Verlust nicht mit Geld, sondern dem nächst höheren Wert zu entgelten sucht. Gut ist nicht das Gut selbst, sondern das nächst höhere (a). Gut ist das Verfehlen dessen, worum es geht. Gut ist das Vorgezogene, schlecht das Nachgesetzte (b).

#### Anhang 35

Anhang 35: Das Reich Gottes als Reich des Wortes und des Glaubens

(zu S. 158 Anm. a)

Daraus, daß er das Feld des Heiligen Geistes, die freie Gemeinschaft des frommen Glaubens, ins Gottesreich einbezieht, kann Schleiermacher unmöglich ein Vorwurf gemacht

---

(a) Gut ist die Richtung auf einen höheren (d.h. aber: anderen) Wert (Form. 49; Probleme, S. 326).

(b) Form. 48. 63; Probleme, S. 301. 304



werden. Schleiermacher nimmt das Gottesreich ernst, d.h. er behauptet nicht dessen bloße Zukünftigkeit. Ein Gottesreich, das nicht Gegenwart ist, würde, wie Schischkin sagt, den Menschen zu Untätigkeit und Einsamkeit verdammen (a).

Für Käsemann verfällt Barths Ansatz der Gefahr, "von einem Regnum Christi zu sprechen, bei welchem von dem konkreten Dienst der Glaubenden und der Wirklichkeit des Leibes Christi als des Organs des Regnum Christi abstrahiert wird. Das öffnet der Metaphysik und Mythologie eines sekundär-christologischen Bereiches die Türen". "Hier rächt sich, daß der Ausgangspunkt der Spekulation, nämlich die neutestamentliche Verkündigung von Christus als dem *κοσμοκράτωρ* nicht historisch-kritisch analysiert worden ist. Denn dann wäre herausgetreten, daß die urchristlichen Hymnen als Träger dieser Verkündigung einer enthusiastischen Gemeindefrömmigkeit entstammen, welche schon durch Paulus in die Schranken gewiesen und korrigiert worden ist, sich gleichwohl aber selbst im paulinischen Bereich der Kirche ungebrochen erhalten hat. Der heidnische Mythos von dem göttlichen Kinde, welches bei seiner Inthronisation die Weltherrschaft ergreift und mit der Unterwerfung der Mächte den eschatologischen, die Pax Romana überbietenden Frieden wirkt, ist auf Christus übertragen worden. Das konnte geschehen, weil die Gemeinde alles Heil an ihn bindet und darum auch das Heil des Alls von ihm her und durch ihn verkündet. Die theologische Reflexion und Korrektur des Paulus ersetzt das Schema von Inkarnation und Himmelfahrt durch das andere von Kreuz und Auferstehung und das Präsens bzw. Perfekt, daß Christus *κοσμοκράτωρ* geworden sei, durch das Futur: Christus ist Herr der Gemeinde, aber das All wird nach 1 Kor 15,28 ihm erst zu Füßen gelegt werden. Die Echtheitsfrage etwa des Kol und Eph ist eben auch dogmatisch von Belang ... Sie (die Gemeinde) trägt die Freiheit, den Frieden, die Herrschaft in die Welt hinein mit der Botschaft und mit ihrem Glauben, durch welche die Mächte entmächtigt und die Welt entdämonisiert werden. Von der gegenwärtigen Herrschaft Gottes in Christus anders als in dieser Beziehung auf Wort und Glauben zu sprechen, heißt den

---

(a) S. 165

Enthusiasmus der hellenistischen Urchristenheit, den Paulus einzudämmen versuchte, erneuern. An dieser Stelle liegt die ungeschützte Flanke Barths und seiner Schüler: Das Gnaden- und Friedensreich Christi wird eigenartig über das Reich des Wortes und des Glaubens hinausprojiziert und objektiviert"

(a). "Die Welt wird Regnum Christi, indem und soweit die Freien, dem Worte Christi gehorsam, dienend in sie hineingehen und ihr mit der eigenen Unterordnung mehr als bloß Ordnung, nämlich Frieden bringen" (b).

#### Anhang 36

Anhang 36: Zu Schelers Kritik am Schleiermacherschen Individualitätsdenken

(zu S. 160 Anm. a)

Schleiermacher verdient sich zwar Schelers Lob, weil er die Idee der Individualität gegen die rationalistische Lehre Kants wieder restituiert hat; doch sei das auf einer subjektivistischen Grundlage geschehen (c). Scheler mißdeutet mit Nietzsche die Individualität als Verschiedenwertigkeit der Personen (d). Trotz ihrer Unvergleichlichkeit will er die Individuen werten. Während Schleiermacher gerade um der Individualität des Einzelnen willen eine Gleichheit der Menschen vor Gott behauptet (e), sucht Scheler zu bestreiten, daß Gott alle Menschen gleich wert sind. Die Lehre von der "Gleichheit der Seelen vor Gott" sei eine nachträgliche Verunstaltung des Christentums durch die stoische Philosophie (f). Bei Schleiermacher erscheinen die Menschen vor Gott als Individuen, aber in Gleichheit. Hierarchie und Aristokratie sind für die Beziehung zum Unbedingten nicht bedeutsam (g).

---

(a) S. 370 f

(b) S. 376

(c) Form. 517. 506

(d) Form. 519 Anm. 1

(e) In bezug auf die Rechtfertigung sind "alle Menschen vor Gott gleich unbeschadet der Ungleichheit der Sünden" (Predigten, bei Gerdes, S. 93).

(f) Form. 513 Anm. 1; vgl. 591. Es ist nicht konsequent, wenn Scheler an anderer Stelle behauptet, das Heil sei allen zugänglich (Probleme, S. 335. 341. 318).

(g) P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, S. 60. 10



Durch Wertungen wird von Scheler das Individuelle zerstört. Wenn - was Scheler nicht bestreiten wird - jedes Handeln wertvermehrend sein darf, wird sein Ziel nicht die Bewahrung des Eigentümlichen sein, sondern die Angleichung an die wertvollste Person. Im Blick auf den niedrigsten Personwert wäre Verschiedenwertigkeit nämlich ein unsittlicher Zustand. Eine weniger wertvolle Person müßte ihre Individualität aufzugeben suchen, um im Wert zu wachsen. Nähe zur wertvollsten Person wäre ein höherer Wert als die Individualität. Das sittliche Handeln kann also nur noch die Aufgabe haben, um des Wertes willen das Eigentümliche zum Verschwinden zu bringen.

Scheler behauptet, bei Schleiermacher sei der formal höchste Wert an die individuelle geistige Person als ihren Träger gebunden (a), obwohl sich Schleiermacher dagegen verhält, nach dem höchsten Gut des Einzelnen zu fragen (b).

Das Individuelle läßt sich an keiner Wertgradigkeit bestimmen, auch nicht als Gegenüber zum Identischen. Auf der individuellen Seite stehen keine höheren Werte als auf der identischen. Liebes- und Gewissenspflichten sind nicht wertvoller als Rechts- und Berufspflichten (c). Jedes an seinem Ort. Werte sind hier keine Vergleichsmaßstäbe (d).

---

(a) Form. 506

(b) I 458. 469; II 376,9; 637, 121

(c) vgl. II 412,40; 413,1; 462,17; 473,2; 480 ff; 416,1; 484,6. Zus.; 468,13 f; 465, 1

(d) Mit Birkner tragen wir Zweifel an der zureichenden Begründbarkeit der verwegenen Thesen Jorgensens, daß man Schleiermacher nur mit scheinbarem Recht einen Vorkämpfer für die Individualität genannt habe, und daß Schleiermacher zwar oft über das Individuelle rede, sich aber nicht ganz klar darüber geworden sei, was er damit meine (Birkner, S. 155 zu Jorgensen, S. 20. 102).

## Literaturverzeichnis

- I Schleiermacher-Ausgaben
- II Theologische Schleiermacher-Literatur
- III Sonstige theologische Literatur
- IV Philosophische Schleiermacher-Literatur
- V Sonstige philosophische Literatur
- VI Abkürzungen

## I

Der christliche Glaube, 1. Aufl., Reutlingen 1828

Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 6. Aufl., Berlin 1884

Friedrich Schleiermacher, Glaubenslehre, Kritische Ausgabe, 1. Abteilung: Einleitung, von Carl Stange, Leipzig 1910

Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube, neu herausgegeben von Martin Redeker, Berlin 1960

Friedrich Schleiermacher, Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Mücke, Ausgabe von Hermann Mulert, Gießen 1908

Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studium, Kritische Ausgabe von Heinrich Scholz, Leipzig 1910

Friedrich Schleiermacher, Predigten, Band I - VI, Berlin 1843-56

Friedrich Schleiermacher, Sämtliche Werke, 3. Abtheilung. Zur Philosophie:

2. Band, Berlin 1838 (philosophische und vermischte Schriften)

3. Band, Berlin 1835 (Reden und Abhandlungen)

4. Band, 2. Theil, Berlin 1839 (Dialektik, herausgegeben von L. Jonas)

Schleiermachers Dialektik, herausgegeben von Halpern, Berlin 1903

Friedrich Schleiermachers Dialektik, herausgegeben von Rudolf Odebrecht, Leipzig 1942



Friedrich Schleiermacher, Sämtliche Werke, 3. Abtheilung.  
Zur Philosophie:  
8. Band, Berlin 1845 (Die Lehre vom Staat, herausgegeben von  
Chr. A. Brandis)

Friedrich Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sitten-  
lehre, herausgegeben von Alex. Schweizer, Berlin 1835

Fr. D. E. Schleiermacher, Werke, Auswahl in 4 Bänden, heraus-  
gegeben von O. Braun und Joh. Bauer, Leipzig 1910 ff

Werke Schleiermachers, Ausgewählt und eingeleitet von Hermann  
Mulert, Berlin 1924

Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers, bei W. Dil-  
they, Leben Schleiermachers, Berlin 1870, Anhang

Friedrich Schleiermacher, Briefwechsel mit J. Chr. Gaß, Ber-  
lin 1852

Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Berlin 1858 ff

Friedrich Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut, her-  
ausgegeben von H. Meisner, Gotha 1919

## II

Christoph Albrecht, Schleiermachers Liturgik, Inaugural-Dis-  
sertation, Halle (Saale) 1960

Karl Bachmann, Der Begriff der Persönlichkeit bei Schleier-  
macher und in der Gegenwart, Z TH K, 27. Jg. 1917, S. 1 ff

Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,  
Zollikon/Zürich 1947

Johannes Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger,  
Gießen 1908

Klaus-Martin Beckmann, Der Begriff der Häresie bei Schleier-  
macher, München 1949

Wilhelm Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philoso-  
phischen Grundlagen, Nördlingen 1876/78

Karl Beth, Die Grundanschauungen Schleiermachers in seinem  
ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre, Inaugural-  
Dissertation, Berlin 1898

Hans-Joachim Birkner, Schleiermacher-Literatur, Verkündigung  
und Forschung, Theologischer Jahresbericht 1958/59, Lieferung  
2/3, München 1962, S. 150 ff

Karl Bornhausen, Die Religion als Freiheit, ein Schleiermacher-Bekenntnis zu der 100. Wiederkehr seines Todestags 12. Februar 1934, ZTHK 1934, S. 46 ff

August Dorner, Schleiermachers Verhältnis zu Kant, Theologische Studien und Kritiken, 74. Jg., 1901, S. 5 ff

Walter Elliger, 150 Jahre Theologische Fakultät Berlin, Berlin 1960

Heino Falcke, Die Gesellschaftslehre Schleiermachers, Inaugural-Dissertation, Rostock 1958

Felix Flückiger, Philosophie und Theologie bei Schleiermacher, Zollikon/Zürich 1947

Hans-Georg Fritzsche, Schleiermacher, Artikel in: Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen 1959

Hans-Georg Fritzsche, Festvorlesung: Die Wende des neuzeitlichen Denkens zum Optimismus und die christliche Lehre von der Sünde (nicht veröffentlicht)

Hayo Gerdes, Das Christusbild Sören Kierkegaards, Verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers, Düsseldorf/Köln 1960

Friedrich Gogarten, Geleitwort zu: Bartelheimer, Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik, Leipzig 1931

Rudolf Hermann, Prolegomena zum Begriff der Offenbarung im Anschluß an Schleiermachers philosophische Ethik, Z syst Th 2. Jg., 1925, S. 19 ff

Rudolf Hermann, Zum Problem: Gewißheit und Wissen in der Religion. Zur Auseinandersetzung mit Schleiermachers Grundlegung der Religionsphilosophie, Z syst Th 3. Jg., 1926, S. 248 ff

Rudolf Hermann, Klassische Religionsbegründungen (Kant, Schleiermacher). In: Festschrift Adolf Hofmeister, 1955, S. 113 ff

Rudolf Hermann, Schleiermacher, Artikel in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., 1961

Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Band IV, V, Gütersloh 1952/54

H. J. Iwand, Schleiermacher als Ethiker, Evangelische Theologie 11, 1951/52, 49 - 64

Poul H. Jorgensen, Die Ethik Schleiermachers, München 1959

F. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl, 3. Aufl., Gießen 1924



Siegfried Keil, Die Anthropologie Friedrich Schleiermachers und Rudolf Bultmanns, Inaugural-Dissertation, Kiel 1958

Heinz Liebing, F. C. Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre, ZThK, 54. Jg. 1957, S. 225 ff

R. A. Lipsius, Schleiermacher's Reden über die Religion, Jahrbücher für protestantische Theologie, 1. Jg., Leipzig 1875, S. 134 ff. 269 ff

Wilhelm Loew, Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik, Berlin 1914

Paul Löffler, Selbstbewußtsein und Selbstverständnis als theologische Prinzipien bei Schleiermacher und Bultmann, Kerygma und Dogma II, Berlin 1957, S. 304 ff

Chr. E. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik, Leipzig 1893

Chr. E. Luthardt, Kompendium der theologischen Ethik, 3. Aufl., Leipzig 1921

Hermann Mulert, Staat und Kirche bei Schleiermacher, Deutsch-Evangelische Monatsblätter für den gesamten deutschen Protestantismus, 1910, Heft 8

Hermann Mulert, Schleiermacher, Tübingen 1918

Hermann Mulert, Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie, Gießen 1907

Neubauer, Die Begriffe der Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schleiermacher, Theologische Studien und Kritiken 1923, S. 1 - 77

R. Otto, West-östliche Mystik, Gotha 1926

Heinrich Pachali, Schaefer wider Schleiermacher, ZThK 22. Jg., 1912, S. 293 ff

Albrecht Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, Bonn 1874

Holger Samson, Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik Schleiermachers, Zollikon 1958

Julius Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844

Werner Schultz, Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Anthropologie Schleiermachers, Göttingen 1935

Werner Schultz, Der Einzelne und die Gemeinschaft, ZThK 18. Jg., 1937, S. 157 ff

Werner Schultz, Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers, Berlin 1937

Werner Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, Hamburg-Bergstedt 1957

Reinhold Seeberg, Schleiermacher. Ein Wort zu seinem Gedächtnis. In: Aus Religion und Geschichte, Gesammelte Aufsätze und Vorträge I, Leipzig 1906, S. 352 ff

Paul Seifert, Die Theologie des jungen Schleiermacher, Gütersloh 1960

Th. Siegfried, Kant und Schleiermacher, Heft 3 der Otto gewidmeten Marburger theologischen Studien, 1931

Th. Siegfried, Zur Christologie Schleiermachers, ZThK 13. Jg., 1932, S. 223 ff

F. Siegmund-Schultze, Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre, Tübingen 1913

Sigwart, Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre, Jahrbücher für Deutsche Theologie, Stuttgart 1857, S. 267 ff

Sigwart, Schleiermachers psychologische Voraussetzungen insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität, a.a.O., S. 829 ff

Horst Stephan, Schleiermachers politische Ethik als Spiegel seines Denkens, ZThK 14. Jg., 1933, S. 320 ff

Horst Stephan, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus, 2. neubearbeitete Aufl. von Martin Schmidt, Berlin 1960

Hermann Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, Tübingen 1909

Hermann Süskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, Tübingen 1911

A. von Ungern-Sternberg, Freiheit und Wirklichkeit, Schleiermachers philosophischer Reifeweg durch den deutschen Idealismus, Gotha 1931

A. von Ungern-Sternberg, Die Begegnung von Theologie und Philosophie bei Schleiermacher in seiner Reifezeit, ZThK 14. Jg., 1933, S. 289 ff

A. von Ungern-Sternberg, Schleiermachers völkische Botschaft, Gotha 1933

Walter Verwiebe, Pneuma und Nus in Schleiermachers Christlicher Sitte, ZThK 13. Jg., 1932, S. 236 ff



Hans Voelter, Wie verhält sich der dem Wichernschen Programm der Inneren Mission zugrunde liegende Kirchengedanke zu der Schleiermacherschen Kirchenidee ? ZThK 23. Jg., 1913, S. 104 ff. 171 ff

Joachim Wach, Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, Tübingen 1926 ff

Georg Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers, Tübingen 1920

G. Wobbermin, Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie, ZThK, 5. Jg., 1924, S. 104 ff

G. Wobbermin, Schleiermacher, Artikel in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Tübingen 1931

## III

Paul Althaus, Grundriß der Ethik, Erlangen 1931

Paul Althaus, Theologie der Ordnungen, Gütersloh 1934

Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, 5. Aufl., Gütersloh 1959

Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1955

Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932

Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 12. Aufl., Göttingen 1952

Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl., Tübingen 1954

Gerhard Ebeling, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, In: Wort und Glaube, Tübingen 1960, S. 407 ff

Gerhard Ebeling, Die Evidenz des Ethischen in der Theologie, ZThK 57. Jg., 1960, S. 318 ff

Hans-Georg Fritzsche, Theologie als positive Wissenschaft, Inaugural-Dissertation, Berlin 1953

Hans-Georg Fritzsche, Die Strukturtypen der Theologie, Berlin 1960

Hans-Georg Fritzsche, Evangelische Ethik, Berlin 1961

E. Fuchs, Bultmann, Barth und Kant, Theologische Literaturzeitung 16, 1951, 461-468

E. Fuchs, Gesetz, Vernunft und Geschichte. Antwort an Erwin Reisner, ZThK 51. Jg., 1954, S. 251 - 270

E. Fuchs, Hermeneutik, 2. Aufl., Bad Cannstatt 1958

E. Fuchs, Gesammelte Aufsätze, Band I, II, Tübingen 1959/60

Rudolf Hermann, Die Sachlichkeit als ethischer Grundbegriff, Z syst Th 5. Jg., 1928, S. 250 - 312

Rudolf Hermann, Zur Bedeutung der lex, ihres Unvermögens und dennoch Bleibens, nach Luthers Antinomierthesen, Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, S. 473 ff

Ernst Käsemann, Römer 13, 1-7 in unserer Generation, ZThK 56. Jg., 1959, S. 316 - 376

Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, 12. Band, Weimar 1891

Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, 30. Band, 2. Abteilung, Weimar 1909

Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, 40. Band, 1. Abteilung, Weimar 1911

Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, 39. Band, 1. Abteilung, Weimar 1926

Martin Luther, Tischreden, 6. Band, Weimar 1921

Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief 1515/16;  
J. Ficker, Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, 1. Band, Leipzig 1930, 4. Aufl.

Dietrich von Oppen, Das personale Zeitalter, Stuttgart/Gelnhäusen 1960

Christoph Rhein, Paul Tillich, Philosoph und Theologe, Stuttgart 1957

Richard Rothe, Theologische Ethik, 2. Aufl., 3. Band, Wittenberg 1870

Heinrich Schlier, Der Brief an die Galater, 11. Aufl., Göttingen 1951

Ernst Steinbach, Theologie als Soziallehre, ZThK 47. Jg., 1950, S. 94 ff

Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, Offenbach 1948



Paul Tillich, Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950

Paul Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Tübingen 1955

Paul Tillich, Systematische Theologie, Band II, Stuttgart 1958

Paul Tillich, Gesammelte Werke, Band I, IV, Stuttgart 1959 und 1961 (zitiert mit I, IV)

Paul Tillich, Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich? Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 3, Mai 1961, Gütersloh, S. 171 ff. Vorabdruck aus: Paul Tillich, Gesammelte Werke, Stuttgart

Wolfgang Trillhaas, Ethik, Berlin 1959

## IV

Christian Boeck, Schleiermachers vaterländisches Wirken 1806 - 1813, Berlin 1920

G. von Bredow, Wertanalysen zu Schleiermachers Güterethik, Gütersloh 1941

Wilhelm Dilthey, Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. In: Preussische Jahrbücher (Hrsg. Haym), Band 10, Berlin 1862, S. 234 ff

Wilhelm Dilthey, Schleiermacher, in: Allgemeine Deutsche Bibliographie, Band 31, Leipzig 1890, S. 423 ff

Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers, 2. Aufl., Berlin/Leipzig 1922

Friedrich Engels, Werke und Schriften, Marx-Engels-Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 2, Berlin 1930

Erich Förster, Der Organismusbegriff bei Kant und bei Schleiermacher und seine Anwendung auf den Staat, ZThK 12. Jg., 1931, S. 407 ff

W. Fretlöh, Kultur und Erziehung bei Fr. D. Schleiermacher und Otto Willmann, Dissertation Köln 1928

W. Fretlöh, Schleiermachers Gedanken über Staat und Erziehung und die nationalpolitische Erziehung, Pharus, Kath. Monatschrift, 1933, S. 368 ff

Nicolai Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Teil, Berlin und Leipzig 1923

Emil Hassel, Über das Verhältnis der klassischen Ethik zur romantischen, Diss. phil., Gießen 1931

## IV

R. Heinze, Die Kulturauffassung Schleiermachers, Gotha 1935

Hans Holder, Die Grundlagen der Gemeinschaftslehre Schleiermachers, Langensalza 1927

Günther Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers, Bonn und Leipzig 1923

G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl., Berlin 1929

Hermann August Korff, Geist der Goethezeit, Leipzig 1949 ff

Wilhelm Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Heidelberg 1917

Ernst Meister, Schleiermachers Geschichts- und Staatsauffassung, Leipzig 1922

Ernst Mischebeck, Schleiermacher in der Geschichte des Staats- und des Nationalbewußtseins, Berlin 1927

Detlev Nagel, Schleiermachers Theorie der politischen Bildung, Dissertation Hamburg 1941

Joh. Neumann, Schleiermacher. Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie, Berlin 1936

Albert Reble, Schleiermachers Kulturphilosophie, Erfurt 1935

Albert Reble, Schleiermachers Denkstruktur, ZThK 17. Jg., 1936, S. 254 ff

Hans Reuter, Schleiermachers Stellung zur Idee der Nation und des nationalen Staates, Theologische Studien und Kritiken 91, 1918, S. 439 - 504

Heinz Schuffenhauer, Der fortschrittliche Gehalt der Pädagogik Schleiermachers, Volk und Wissen Berlin 1956

Fr. J. Stahl, Die Philosophie des Rechts, 1. Band, Geschichte der Rechtsphilosophie, 3. Aufl., Heidelberg 1854 (zitiert mit Stahl I)

Hans Lorenz Stoltenberg, Friedrich Schleiermacher als Soziologe, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, herausgegeben von Georg Brodnitz, 88. Band, Tübingen 1930, S. 71 ff. Besprochen von Joh. Beyer, Die Christliche Welt, 44. Jg., 1930, Spalte 991

Gerhard Stosch, Die Gliederung der Gesellschaft bei Schleiermacher, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Sonder-Abdruck, Leipzig

Friedrich Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Teil, 12. Aufl., völlig neu bearbeitet von Fr. K. Oesterreich, Berlin 1923



Franz Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre ausführlich dargestellt und beurteilt, Marburg 1851

G. A. Walz, Schleiermachers Staatsauffassung, Zeitschrift für öffentliches Recht, Band VI, Wien und Berlin 1926, S.40 ff

Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 14. Aufl., Tübingen 1948

## V

Martin Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt 1947

Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Frankfurt 1949

Martin Heidegger, Holzwege, 2. Aufl., Frankfurt 1952

Martin Heidegger, Sein und Zeit, 7. Aufl., Tübingen 1953

Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953

Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, 2. Aufl., Bern 1954

Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, 7. Aufl., Frankfurt 1955

Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, 2. Aufl., Pfullingen 1958

Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, 2. Aufl., Pfullingen 1959

Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, 2. Aufl., Pfullingen 1960

Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, 2. Aufl., herausgegeben von Karl Vorländer, Der Philosophischen Bibliothek Band 47/I, Leipzig 1922, S. 115 ff

Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten, Der Philosophischen Bibliothek Band 42, herausgegeben von Karl Vorländer, Unveränderter Abdruck der 4. Aufl. von 1922, Leipzig 1945

Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Leipzig. Der Philosophischen Bibliothek Band 41, herausgegeben von Karl Vorländer, unveränderter Neudruck 1947 der 3. Aufl.

Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von Karl Vorländer, Der Philosophischen Bibliothek Band 38, Unveränderter Abdruck der 9. Aufl., von 1929, Leipzig 1951

Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, herausgegeben von Karl Vorländer, Der Philosophischen Bibliothek Band 45, 6. Aufl., Hamburg 1956

Gerhard Krüger, Martin Heidegger und der Humanismus, Theologische Rundschau, N.F. 12. Jg., 1950, S. 148 ff

G. Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin 1955

Novalis, Die Christenheit oder Europa, Krefeld 1947

Friedrich Paulsen, System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre, 7. und 8. Aufl., Stuttgart und Berlin 1906

Hans Reiner, Pflicht und Neigung, Meisenheim 1951

F. J. von Rintelen, Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, Halle 1932. Besprochen von Kurt Leese, ZThK 15. Jg., 1934, S. 281

Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4. Aufl., Bern 1954

Max Scheler, Probleme der Religion, In: Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954, S. 101 ff

Max Scheler, Vom Wesen der Philosophie, ibid. S. 63 ff

F. W. J. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium, 3. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1830

A. Schischkin, Die Grundlagen der kommunistischen Moral, Dietz Verlag Berlin 1958

G. Simmel, Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, München und Leipzig 1923

Fr. J. Stahl, Der Protestantismus als politisches Prinzip, 4. Aufl., Berlin 1853

Fr. J. Stahl, Die Philosophie des Rechts, 2. Band, Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage einer christlichen Weltanschauung, 3. Aufl., Heidelberg 1856

Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften, 3. Band, Tübingen 1922

Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922

Max Weber, Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1924

Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl., Tübingen 1956



Wilhelm Weischedel, Die Zeit der ursprünglichen Erfahrungen (S. 86 ff); Recht und Ethik (S. 230 ff). In: Wirklichkeit und Wirklichkeiten, Aufsätze und Vorträge, Berlin 1960; besprochen von H. G. Fritzsche, Theologische Literaturzeitung 1961, 453 - 458

## VI

## Abkürzungen:

- |           |   |
|-----------|---|
| I 462     | = Fr. D. E. Schleiermacher, Werke, Auswahl in vier Bänden, 1. Band (mit Seitenangabe) |
| II 462    | = Fr. D. E. Schleiermacher, Werke, Auswahl in vier Bänden, 2. Band (Mit Seitenangabe) |
| IV        | s. o. 4. Band (mit den "Reden")   |
| Chr. Gl.  | = Der christliche Glaube, 6. Aufl., Berlin 1884                                       |
| C S       | = Christliche Sitte   |
| Dial.     | = Friedrich Schleiermachers Dialektik, herausgegeben von Odebrecht (mit Seitenangabe) |
| Form.     | = Formalismus (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)              |
| pr. Vn.   | = Kritik der praktischen Vernunft   |
| Schl.     | = Schleiermacher  |
| S W       | = Sämtliche Werke   |
| W A       | = M. Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar                                   |
| Z syst Th | = Zeitschrift für systematische Theologie   |
| ZThK      | = Zeitschrift für Theologie und Kirche  |

## L e b e n s l a u f

Am 22. 10 1935 wurde ich, Hermann Peiter, als Sohn des Pastors Hermann Peiter und seiner Ehefrau Erika, geb. Miehe, in Stötterlingen, Kreis Wernigerode, geboren. Ich besuchte die Dorfschule, die Zentralschule und schließlich nach unserer Übersiedlung nach Thale die Goethe-Oberschule. Nach dem Abitur wurde mir die Lessingmedaille in Silber verliehen. Von 1954 bis 1959 studierte ich an der Humboldt-Universität in Berlin Theologie. Ich war Hörer bei den Professoren und Dozenten Dreß, Elliger, Fascher, Fritzsche, Haendler, Hermann, Klaus, Maass, Richter, Schneider und Vogel. Nach dem 1. Theologischen Examen begann ich neben meinem Vikariat unter der Anleitung meines verehrten Lehrers, des Herrn Professor Dr. Dr. Fritzsche, mit der Arbeit an einer Dissertationsschrift über Schleiermachers "Reden". Für die Förderung, die er mir zuteil werden ließ, bin ich Herrn Professor Dr. Dr. Fritzsche sehr verpflichtet. Meine Studien führten mich bald auf Schleiermachers philosophische Ethik. Die Handschriften in der Akademie der Wissenschaften, welche für die Auseinandersetzung Schleiermachers mit Kant wichtig zu sein scheinen, und die "Dialektik" konnten nicht mehr so berücksichtigt werden, wie das zu wünschen gewesen wäre, sondern bleiben nach wie vor Aufgabe. Zu Ostern 1963 brachte ich die Arbeiten an dieser Dissertationsschrift zum Abschluß; am 2. Dezember 1963 bestand ich das Rigorosum. Herrn Professor Dr. Dr. Fritzsche danke ich herzlich, daß er mich zu der Beschäftigung mit dem Werk eines Mannes veranlaßt hat, dessen Frömmigkeit wahrhaftiger und dessen Denken weiter und strenger sind als jede Kritik, die es mit ihm aufnehmen möchte.